ALFĀRĀBĪ'S

PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN.

ALFĀRĀBĪ'S

PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN

aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. FRIEDRICH DIETERICI.
PROFESSOR AN DER UNIVERSITAET BERLIN.

LEIDEN. — E. J. BRILL.
1890.

DRUCK VON E. J. BRILL.

EINLEITUNG.

I. *Alfārābī der zweite Aristoteles.*

Die nachfolgenden Blätter enthalten eine Reihe philosophischer Abhandlungen vom arabischen Philosophen Alfārābī, der 950 n. Chr. hochbetagt starb und dessen vollständiger Name lautet: Abū Naṣr Muḥammed ibn Muḥammed ibn Ṭarḫān ibn Uzlaġ al-Fārābī.

Wir hoffen durch diese Arbeit Einiges beizutragen, um die Rätsel, welche die sogenannte arabische Philosophie umschweben, zu lösen, denn obwohl es die Philosophen in der Geschichte der Philosophie anerkennen, dass diese Schule in der finstersten Zeit des Mittelalters zwei ein halb Jahrh. hindurch den Kampf für die geistige Freiheit mutig geführt und den philosophischen Gedanken sowie dessen Methode aufrecht erhalten habe, ist von den Arabisten bisher doch wenig geschehn, um durch Herausgabe ihrer Originalschriften das Studium derselben zu ermöglichen.

Die sogenannte arabische Philosophie, d. h. die auf dem Studium der griechischen Philosophie beruhende Weisheitslehre im Chalifenreich, erscheint wie ein Sieben-

gestirn des Ruhms, um den dunklen Horizont im neunten bis zwölften Jahrh. zu erhellen, so zwar, dass vier dieser Sterne im Morgen, d. i. im Orient, und drei derselben im Abend, d. h. in Spanien, erglänzen.

Als die sieben Heroen dieses geistigen Kampfes werden genannt Alkindī † um 850, Alfārābī † 950, Ibn Sīnā (Avicenna) † 1037, Alġazzālī (Algazel) † 1111. In Spanien aber treten als Philosophen hervor Ibn Bāġa (Avempace) in Sevilla † 1138, Ibn Ṭufail in Granada † 1185 verbannt in Marocco, Ibn Ruschd (Averroes) in Cordova und Sevilla † 1192 verbannt in Marocco.

In die Zwischenzeit zwischen Alfārābī und Ibn Sīnā fallen dann noch als eine allumfassende populair-philosophische Encyclopaedie die Abhh. der lautern Brüder, der Iḫwān eṣ-Ṣafā.

1. Alkindī soll vom Chalifen Māmūn beauftragt gewesen sein, die Werke des Aristoteles und die andrer Griechen für die Muslimen ins Arabische zu übertragen [1]). Er tat dies mit einem solchen Fleiss, dass etwa 200 Titel von Werken angeführt werden, die er z. T. übersetzt, z. T. auszugsweise bearbeitet habe [2]). Nach diesen Titeln zu urteilen war er ein Mann, der allen Zweigen der damaligen Wissenschaft seine Aufmerksamkeit schenkte; er handelt über Philosophie, deren Grundlage die Mathematik sei, er schreibt über Astronomie und Astrologie [3]), über Medicin, Politik und Musik. Er ist ein Massenproducent, der dem Bergmann gleicht, der zuerst in den Schacht des Wissens einsteigend, jedes glitzernde Gestein für echt hält und zu Tage fördert. Durch die Menge seiner Arbeiten erwarb er sich den Ruhm, „der Philosoph der Araber“ zu heissen.

Wir haben so gut wie nichts von ihm erhalten, wahr-

scheinlich deshalb, weil er von seinem Nachfolger Alfārābī verdunkelt in Vergessenheit geriet.

2. Denn von Alfārābī, welcher von Fārāb, einer Stadt Turkistans, nach Baġdād kam, dort im Gewand der Sufi der Wissenschaft mit solchem Eifer oblag, dass er bald seine Meister überstrahlte, dann zu dem Maecen des X. Jahrh., zu Seif-ud-daulah nach Ḥaleb sich begab und dort zusammen mit Mutanabbī, dem Meister der Dichtkunst, und vielen andern Gelehrten und Schöngeistern zu dem Glanz jener Tafelrunde beitrug **4**), wird sowohl sein sparsames, einfaches Leben, besonders im Vergleich zum Bonvivant und Weintrinker Ibn Sīnā (Avicenna), gepriesen, als auch sein philosophisches, systematisches Wissen und endlich seine practische und theoretische Kenntniss der Musik gerühmt **5**).

Wir müssen Alfārābī so wie die Sache jetzt liegt, für den Begründer der arabischen Philosophie halten, auf dem die Nachfolger fussen, und erkennen das die Gelehrten jener Zeit allgemein an, indem sie ihm den Ehrennamen „der zweite Lehrmeister", d. i. der zweite Aristoteles, zuteilen; ihm wird die Neubegründung der Wissenschaft bei den Muslimen zugeschrieben **6**).

Diese Wertschätzung Alfārābī's ist begründet, denn in allen seinen Werken erkennen wir ihn als einen Mann, der sein Ziel nie aus den Augen verliert und das ganze Wissen seiner Zeit klar zu erfassen und systematisch zu begründen sucht.

Die grosse Zahl seiner Schriften, von denen sowohl der Fihrist von Abū Jaʿḳub an-Nadīm ed. Flügel p. 248, 263 als Ibn Abī Uṣaibiʿa ed. A. Müller 1884, p. 58, 108 als auch Alḳifṭī, vgl. pag. 115—118, handeln, lässt sich füglich in vier Abteilungen zerlegen:

a. Commentare, besonders zum Organon und andren aristotelischen wie auch platonischen Schriften. Solche Commentare schrieben alle Philosophen, indem sie dadurch der griechischen Philosophie Herr zu werden trachteten.

b. Daran schliessen sich dann die Arbeiten, in welchen er die Tendenzen der einzelnen Werke jener Philosophen darzustellen und das Verhältniss derselben zu einander klarzumachen sucht.

c. Dann verfasste Alfārābī Schriften, in welchen er schwierige Probleme entweder als Frage und Antwort oder so, dass er den Begriff vorausstellend, denselben zu bestimmen sucht, behandelt. Es ist das jene Art von der Behandlung der Philosophie, in der dieselbe προβληματικῶς betrieben wird.

In den hier vorliegenden sieben Abhh. gehören I—IV zur Kategorie *b* und V—VII zur Kategorie *c*.

d. Endlich haben wir Werke, in denen Alfārābī sein System im Zusammenhang darzustellen sucht. Dies gilt besonders von seinen zwei Hauptwerken: *a.* über die Ansichten der Bewohner der Vorzugsstadt, das seine Ethik, und *b.* über die Staatsleitung, das seine Politik enthält [a]).

Die Wichtigkeit Alfārābī's für die Entwickelung der mittelalterlichen Philosophie ist sowohl im Mittelalter durch die Scholastiker als in neuerer Zeit durch Munk sowie durch Überweg Heinze II, § 26, und Prantl, Geschichte der Logik II, 308—324 anerkannt. Man charakterisirt Alfārābī besonders damit, dass er sowohl dem Aristotelismus als der Emanationstheorie huldige. Diese Verbindung scheint wenig für einen systematischen Kopf zu passen, denn der Aristotelismus construirt von den wahrgenommenen Einzeldingen aus hinauf zum Urprincip, d. h. von der Vielheit zur Einheit; die Emanations-

lehre aber von Einem Ursein hinab zur Vielheit der Dinge und von da wieder hinauf zum Ursein. Der Vater der Emanationslehre ist der Neoplatoniker Plotin, geb. 204 nach Chr. Er geht die Stufenleiter vom Vollkommenen zum Unvollkommenen hinab und wieder hinauf, und hat Aristoteles, geb. 384 vor Chr., damit nichts zu schaffen. Wer darf also Aristoteles mit Plotin zusammenwerfen?

Dennoch aber ist jene Schilderung richtig und können wir jetzt erkennen, woher diese Vermischung kam. Durch meine Herausgabe und Uebersetzung der sogenannten Theologie des Aristoteles, welche uns im Arabischen erhalten blieb, ist klar geworden, dass dieselbe nichts als einzelne Stücke aus Plotin, besonders aus Enn. IV—VI enthält 8). Diese pseudonyme Theologie wurde von Alfārābī für echt gehalten, und tritt er für ihre Echtheit so entschieden ein, dass er sie als Quelle für die Lehre des Aristoteles benutzt.

Fortan scheint in der arabischen Philosophie der Stein der Weisen gefunden zu sein. Aristoteles, jener Meister der Weisheitslehre, der mit Plato in Allem übereinstimmt, er hat die Wahrheit ganz und gar, sei es, dass er die Grosswelt vom Schöpfer aus durch die Emanation von der Höhe zur Tiefe, sei es, dass er die wirkliche Welt von der sinnlichen Wahrnehmung aus zu dem Einen Urprincip, von der Tiefe zur Höhe hinauf, construirt.

Die Emanation war ja von uralter Zeit her ein Liebling des orientalischen Geistes. Dieser Gedanke musste zünden, wenn auch die plotinische Emanation jener sinnlichen alten Emanation gegenüber eine geistige, eine blosse Entwickelung von Kräften, der Hervorgang des Niederen aus dem Höheren und die Rückkehr des Niederen zum Höheren war 9).

3. Wie fruchtbar dieser Gedanke im Chalifenreich war,

sehen wir aus den Abhh. des humanistischen Geheimbundes der lautern Brüder, der Iḫwān eṣ-Ṣafā, die auf Alfārābī direct folgen. Sie streben danach, alle Wissenselemente in einer wissenschaftlich geordneten Encyclopaedie **10**) als ein Ganzes zu erfassen und dieselbe zu verbreiten, um in ihr eine Waffe gegen den alle sittliche Freiheit des Menschen niederdrückenden Orthodoxismus zu gewinnen. Obwohl sie, den Griechen folgend, ihre Gesammtwissenschaft in: *a.* Propaedeutica und Logica (Abh. 1—13), *b.* Physica (Abh. —30), *c.* Psychica (—40) und *d.* Theologica (—51) teilen, ist ihr eigentliches System doch **11**) ein auf der Grundlage Plotin's durch die neopythagoreische Schule erweiterter Rundlauf in der geistigen und sinnlichen Welt. Wir heben nur die Hauptzüge davon hier hervor:

I. Von Gott, dem Urprincip alles Seins, welcher der Eins im Zahlensystem entspricht, geht die Kraft aus, um in 2, dem Intellect, alle Formen niederzulegen, auf dass 3, die Seele, als die Werkmeisterin, der ersten Materie, d. h. der Form der Materie (4), dieselben einfüge.

So bilden 1—4 die Idealwelt.

II. Es nimmt jenes Schemen der Materie die Länge, Breite und Tiefe an und wird zum wirklichen Stoff (5), der alsbald zur schönsten der Formen, der Kugelform, sich entfaltend, zur Sphaerenwelt mit den Planeten (6) sich ausbildet. Unterhalb der Mondsphaere herrscht dann die Natur (7); sie schafft die vier Elemente (8), und diese rufen die Producte Stein, Pflanze, Creatur (9) hervor. Räumlich, nach dem Ptolemaeischen Weltsystem gedacht, wäre somit eine Ausströmung und Wirkung von Kräften gegeben vom Höchsten oberhalb der Fixsternsphaere, vom Thron Gottes, bis zum Untersten, dem Mittelpunct der als Vollkern in den beweglichen Hohlkugeln der Weltzwiebel ruhenden

Erde. Welch herrlicher Stoff für philosophirende Phantasie, die aber durch scheinbar sichere Beobachtung begründet war!

Die ersten Vier ewig, absolut, unvergänglich, stofflos. Die folgenden Zwei feinstoffig, gar lang dauernd, stets in raschem Schwung erhalten. Zwar sind auch sie wandelbar, aber nur in langen, langen Zeitläuften, und so bilden sie den Vermittelungsapparat zwischen der geistigen Hochwelt und der sinnlichen, wandelbaren Welt.

Die letzten Drei sind, in raschem Wandel in einander sich verwandelnd, schnell entstehend und vergehend. Die Welt muss in ihren Teilen und ihrer Ordnung der Zahlenreihe entsprechen; darum sind ihre Grundstufen Neun, da sich die Zahl aus den Neun Einern zusammensetzt.

Doch diese Emanation würde nur ein Spiel bleiben, wenn ihr nicht eine Remanatio zu Gott gegenüberstände. So steigt denn wieder jene Kraft vom Mittelpunct der Erde auf, zunächst in dem Gestein Lagen bildend und dann Metalle aus Quecksilber und Schwefel hervorrufend. So geht es zur Pflanze, der begehrlichen Seele an der Erdoberfläche, an deren Wachstum sieben Kräfte, die ziehende, haltende, gärende, treibende, nährende, wachsende und formbildende Kraft, schaffen, dann zum Tier, der Zornseele, die zu jenen sieben Kräften die achte, die zeugende, fügt, und von da zum Menschen, der Vernunftseele, dem eigentlichen Concentrationspunct der sinnlichen und geistigen Kräfte. Der geläuterte Geist der Guten steigt empor zur Engelgestalt, der der Bösen aber hinab zum Teufelsheer. Doch auch die Engel haben ihre Ordnungen, wie die Planeten, um zum höchsten Geist, dem Schöpfer, hinzuschweben.

Ja noch mehr! Nicht nur Stufen, auch Mittelstufen

giebt es in dieser Rückströmung —: zwischen Stein und Pflanze das Ruinengrün, eine Flechte am Gestein, die am frischen Morgen grünt, doch am heissen Mittag zu Staub verdorrt —: zwischen Pflanze und Tier die Palme, deren männliche und weibliche Blüte die Araber schon kannten —: zwischen Tier und Mensch den Affen, zwischen Mensch und Engel aber die Philosophen und Propheten.

So wäre denn der Ringlauf geschlossen und eine gute Gelegenheit geboten, alles Wissen der damaligen Zeit in diese Kette einzuflechten. Der Mensch aber ist die Tafel Gottes, die auf der Grenze zwischen der sinnlichen und geistigen Welt steht. Er ist der Träger einer Gesammtwissenschaft, in welcher bei den Propaedeuticis (Abh. 1—6) für Arithmetik und Geometrie Euklid, für die Geographie und Astronomie Ptolemaeus der Gewährsmann ist. In den Logicis (bis Abh. 13) wird das Organon des Aristoteles mit der Isagoge des Porphyr wiedergegeben, während in den Physicis und der Naturwissenschaft (bis Abh. 21) Aristoteles und seine Schule die Grundlage bilden. — Dann folgt die Anthropologie (Abh. 22—30), der, bei der Lehre vom Körper des Menschen, Galen zu Grunde liegt. Zwischen der Zoologie und der Anthropologie wird am Ende der Abh. 21 das sinnige, im Orient weit verbreitete Märchen von dem Streit zwischen Mensch und Tier eingereiht, um das Wesen Beider zu schildern **12**). — Weiter geht es zum Walten der Weltseele (plotinisch) (Abh. 31—40) und endlich zur Theologie, der Sectenlehre.

Wir haben die Emanationstheorie der lautern Brüder hier angeführt, um zu zeigen, wie diese so in sich geschlossene Lehre für jeden Zweifel und jede Frage eine der damaligen Bildung entsprechende Lösung gab, und,

überallhin verbreitet, die Geister so beherrscht, dass sie in allen Geistesproducten des Mittelalters wieder auftaucht. Wenn z. B. Ibn Sīnā, der doch Aristoteliker sein will, in der Frage von dem Urbestand oder der zeitlichen Entstehung der Welt den Urbestand derselben nach Aristoteles annimmt, so fügt er doch die Emanation von Kräften hinzu und fällt damit einfach in dies Emanationssystem der lautern Brüder, die von der nach Ptolemaeus angenommenen Sphaerenwelt behaupten, dass die in ihren Hohlkugeln in Epicykeln verlaufenden Planeten, etwa wie unsere Schwärmer beim Feuerwerk laufend, einmal zur Hochabscisse aufsteigen und dort die Kraft empfangen, ein andermal zur Unterabscisse niedersteigend dort die Kraft ausstreuen. Auch reden dieselben philosophisch von der Kraft oder theologisch von dem Engel des Saturn etc. **13**), und wenn Averroes, ebenfalls Aristoteliker, die Intelligenz als eine allgemeine Emanation, durch welche die Bewegung von einem Theil des Universums, von einer Sphaere zur andern stattfinde, annimmt (Munk, p. 443), so steht er ebenfalls auf dem Standpunct der l. Br.

Denn dem Wesen nach ist hier stets nur von der von Stufe zu Stufe in der Emanation abwärts oder in der Remanation aufwärts sich entwickelnden Kraft die Rede, und wird der Todtensprung zwischen Geist- und Stoffwelt durch die kurze Notiz überbrückt: Der nur der Form nach bestehende Stoff nimmt Länge, Breite, Tiefe an, und dieser so entstandene wirkliche Stoff bekommt die schönste der Gestalten, die Kugelgestalt, d. h. es bildet sich aus ihm das All der Sphaeren, an dem fortan die Kräfte vom Oberrand zum Erdmittelpunct oder vom Erdmittelpunct zum Oberrand auf- und niedersteigen.

Obwohl uns nur ein spärliches Maass ihrer Schriften

zugänglich ist, können wir von den arabischen Philosophen somit doch schon jetzt behaupten: Die aristotelische Schule der Begriffsentwickelung von der sinnlichen Wahrnehmung von der einen Seite und die neoplatonische Emanationslehre (Plotin) von der andern Seite sind die beiden Grundlagen ihrer Systeme und sind sie somit als Neoplatoniker zu bezeichnen, deren eigentlicher Beruf es war, die Hauptwerthe der griechischen philosophischen Bildung der Nachwelt zu erhalten.

4. Die Höhe der arabischen Philosophie wird durch Ibn Sīnā 370—428 bezeichnet. Er ist der eigentliche Heros, der الشيخ الرئيس, der Philosophie. Als Arzt schrieb er seinen Kanon zur Arzneikunst, nach dem die Kranken im Osten und, nachdem derselbe ins Lateinische übertragen war, auch im Westen behandelt wurden. Die Aerzte des Mittelalters repraesentirten recht eigentlich den gebildeten Stand; sie waren Philosophen, auch Alfārābī gilt als Arzt. Ibn Sīnā umfasste in seinem grossen Werke asch-Schifā, die Heilung, das ganze Wissen der damaligen Zeit; er commentirte fast alle Werke des Aristoteles, fusste aber in allen logischen Abhandlungen auf Alfārābī und selbst bei der Frage vom Sehen führt er ihn als Autorität an. Man kann den Ibn Sīnā in seinem auf die Naturwissenschaft gerichteten Streben und seinem weiten Wissen als Vorgänger des Albertus magnus bezeichnen.

5. Alġazzālī 1059—1111 ist recht eigentlich der Scholastiker des Ostens; ihm ist die Philosophie nur die dienende Magd der Theologie. Dabei liegt seinen sufischen Betrachtungsweisen die Emanation zu Grunde. In seinen Maḳāṣid, d. i. den Zielen der philosophischen Disciplinen, weist er der Philosophie ihre Grenzen an, um dann in den Tahāfut, den Ueberstürzungen, seinem Hauptwerk,

die Irrthümer der Philosophie dem rechtgläubigen Muslim gegenüber darzulegen. Er interessirt somit mehr wegen seiner destructiven als constructiven Tendenzen, und ist er in dieser Richtung so siegreich gewesen, dass im Orient sich die Philosophie von dem Schlage, den er ihr versetzte, nicht wieder zu erholen vermocht hat. Nur in Spanien konnte sie noch für ein weiteres Jahrh. fortblühen, um durch Vermittlung des Ibn Ruschd die Segnungen der griechischen Philosophie der neuen Akademie zuzuführen. Alġazzālī kann als ein Vorbild des Thomas Aquino aufgefasst werden, und spielt er im Islam dieselbe Rolle, wie dieser in der katholischen Theologie **14**).

II. *Die bisherigen Bearbeitungen Alfārābī's.*

Bei der allgemeinen Anerkennung unseres Philosophen im Orient kann es uns nicht Wunder nehmen, dass er von den Scholastikern, besonders Albertus magnus, vielfach citirt wird und man aus seinen Werken schöpfte. Hiervon giebt ein Buch Kenntniss, welches 1638 in Paris unter dem Titel Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt erschien. Dies Buch war Prantl leider nicht zugänglich; nach Munk, Mélanges, enthält dasselbe nur zwei Werke Alfārābī's: *a.* de scientiis, *b.* de intellectu et intellecto.

1760 veröffentlichte Casiri in seinem berühmten Catalog des Escurial den Artikel über Alfārābī von Alḳifṭī, den wir hier pag. 115—118 wiedergegeben haben, und suchte er dadurch die Aufmerksamkeit der Arabisten auf diesen Philosophen zu richten, aber erst 1836 veröffentlichte Schmölders in Bonn in seinen Documenta philosophiae Arabum zwei Abhh. von Alfārābī, nämlich die über die

Vorstudien zur Philosophie, einen freilich ziemlich naiven Anfang zu einer Geschichte der griechischen Philosophie, vgl. pag. 49—56, und die über die Quell- und Grundfragen, vgl. pag. 56—65.

Diese letztere Abh. ist von grosser Wichtigkeit und diente den Darstellungen von Ritter in der Geschichte d. Phil. VIII so wie der von Prantl, Gesch. d. Logik II vielfach als Quelle.

1869 veröffentlichte M. Steinschneider eine Monographie über Alfārābī, Petersb. Akademie, serie VII, tome XIII. Steinschneider beweist in dieser Schrift sein weites Wissen von der arabisch und hebraeisch geschriebenen philosophischen Literatur des Mittelalters. Er giebt uns eine grosse Menge von Notizen und Auszügen und zeigt uns so ein Bild von diesem grossen Schriftthum.

Leider sind aber auch ihm die meisten der Werke Alfārābī's nur dem Titel nach bekannt, und da letztere oft schwanken, sind einige derselben wohl in ein falsches Register gekommen. Dies gilt z. B. von der pag. 112 n⁰. 15 aus Cod. Bodl. 425, 9, Blatt 122—125 dem zweiten Meister, d. i. Alfārābī, zugeschriebenen Abh. über das Immaterielle. Dieselbe ist nach Cod. Lugd. 184 eine Schrift über die Stufen des Vorhandenen von Behmenjār ben al-Marzubān, einem Schüler Avicenna's. So arm unsere bisher gedruckte philos.-arab. Literatur auch ist, dies Werkchen ist publicirt, und zwar von Dr. Sal. Poper, einem Schüler von Schmölders, Leipzig 1851.

Nachdem durch die verdienstvolle Arbeit Steinschneider's Alfārābī's Schriften eine eingehende bibliographische Würdigung gefunden haben und somit die äusseren Umrisse einer künftigen Darstellung von Alfārābī's Wissenschaft gegeben sind, tritt, zumal da die bisher aus ihm nur

lateinisch wiedergegebenen Citate wenig zuverlässig sind, die Pflicht des Arabisten immer mehr hervor, durch Herausgabe seiner Hauptschriften ein treueres Bild von seinem geistigen Ringkampf mit einer finsteren, dem Aberglauben ergebenen Zeit zu liefern, und gilt dies auch für die anderen arabischen Philosophen, deren Reihe zwei ein halb Jahrhunderte im Mittelalter unter den Streitern für die geistige Freiheit die Vorhut hielt.

Gerade in der Geschichte der Philosophie vereint sich hier der Strom orientalischer und occidentalischer Bildung, um das köstliche Gut der geistigen und sittlichen Freiheit für die Menschheit zu erringen, welche in den Banden eines schroffen und lieblosen Orthodoxismus, der sowohl im Islam als im Christenthum Macht gewonnen hatte, unterzugehen drohte.

III. *Die einzelnen hier veröffentlichten Abhandlungen.*

1. Wir stellen als die wichtigste Abh. die über die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles vorauf, p. 1—33. Es war bei den Neoplatonikern zum Dogma geworden, dass zwischen Pl. und Ar. vollkommene Eintracht herrsche und somit alle Differenzen in ihren Werken nur scheinbare wären; cf. Suidas II² p. 373: Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν. Denn das ist ja klar, die Wahrheit kann nur Eine sein, die Philosophie aber hegt dieselbe in ihrem Schooss, folglich müssen die beiden Heroen der Philosophie dasselbe gelehrt haben. Daher entstand jene weite Literatur der sogenannten Symphonien bei den Neoplatonikern. Wir geben zu, die Bearbeitung dieser Frage hat sowohl bei den Griechen als auch in der vorliegenden, offenbar aus griechischen

Mustern hervorgegangenen Abh. Alfārābī's viel Willkürliches. Man greift einige augenscheinliche Unterschiede heraus und sucht zwischen beiden zu vermitteln. Dennoch liegt eine gewisse Berechtigung in diesen Versuchen der Neoplatoniker. Denn Zeller, der Begründer einer neuen gründlicheren Kenntniss von der griech. Phil. sagt. $2_{,2}$. p. 161: „Wiewohl in Ar. Schriften neben der vielfachen und scharfen Polemik gegen seinen Lehrer die spärlichen Aeusserungen der Zustimmung fast verschwinden, ist doch in der Hauptsache seine Uebereinstimmung mit Pl. weit grösser als sein Gegensatz gegen denselben und sein ganzes System lässt sich nur dann verstehn, wenn wir es als eine Um- und Fortbildung des platonischen, als die Vollendung der von Sokrates begründeten und von Plato weiter fortgeführten Begriffsphilosophie betrachten".

Wir lernen somit in dieser Abh. den Standpunct Alfārābī's kennen; er segelt ganz und gar im Fahrwasser der Neoplatoniker und ist ein solcher, wie ja auch durchweg Neoplatoniker und Neopythagoreer die Lehrer der Araber waren. Alf. giebt als Veranlassung dieser Schrift an, dass es mannigfache Differenzen unter den Gelehrten über das zeitliche Gewordensein und den Urbestand der Welt gebe und diese Differenz auf jene beiden Koryphaeen zurückgeführt und ein Unterschied zwischen beiden geltend gemacht werde; er aber wolle zeigen, dass ein Ittifāḳ, eine Uebereinstimmung, zwischen beiden herrsche und er sucht dies dadurch darzustellen, dass er die Methoden beider, ihren Stil und ihre Schreibweise, ihre Begriffsbildungslehre, das Zustandekommen der Schlüsse, die Contradictio und das Contrarium behandelt.

Auf dem physikalischen Gebiete bespricht er dann die

Lehre vom Sehen und geht darauf zu ihren Ansichten von der Seele und dem Wissen über.

Als der wichtigste Abschnitt folgt zum Schluss die Hauptfrage in der Philosophie des Mittelalters, die über die zeitliche Entstehung oder den ewigen Bestand der Welt, und führt er hier jene sogenannte Theologie des Aristoteles, für deren Echtheit er mit aller Kraft eintritt, die aber, wie wir jetzt wissen, nichts enthält als Excerpte aus Plotin's Enneaden IV—VI, für die zeitliche Entstehung der Welt an.

Von Alfārābī an giebt es demzufolge eigentlich nur noch Eine Autorität in der arabischen Philosophie, Aristoteles. Plato dagegen verschwindet mit in den Falten der Hülle, die den Plotin maskirt, und Aristoteles ist der Held nicht allein des logischen Denkens im Organon, sondern auch der Held der Intuition. Er versenkt sich in die Geisteswelt und erschaut das Urwesen. Eine Versenkung, welche die Geschichte der Philosophie nur von Plotin kennt **15**). Somit wird Aristoteles im Mittelalter ein Doppelgänger, auf der einen Seite ein Logiker, welcher die Dinge von der Wahrnehmung, d. h. der sinnlichen Welt aus, zum Princip des Alls hinauf construirt, und andererseits ein Mystiker, welcher durch eine Emanation vom Ursein aus in diese Welt des Wandels hinab- und wieder aus ihr hinaufsteigt. Nur aus diesem Misch-Aristoteles kann man die geistigen Bestrebungen des Mittelalters erklären. Nominalismus und Realismus, Sufismus und Scholasticismus finden hierin ihre Quelle.

Nur aus diesem Misch-Aristoteles heraus geht die allgemeine und fast bis ins Unglaubliche getriebene Verehrung des Aristoteles hervor. Es spielt somit die pseudonyme Theologie des Ar. in der Philosophie eine ähnliche Rolle

wie die Pseudo-Isidorischen Decretalen in der Theologie. Beide erringen gleichzeitig seit dem neunten Jahrhundert allgemeine Anerkennung.

2. Als zweite Abh. stellen wir die kurze Schrift von Alfārābī über die Tendenzen der Metaphysik des Aristoteles. Dies Buch des griechischen Meisters war den Arabern schwer verständlich, und es erzählt Ibn Sīnā (Cod. Lugd. 184), er habe dies Buch des Ar. wohl vierzigmal gelesen, doch nie recht verstanden. Da sei er einmal auf den Markt der Buchhändler gegangen, wo ein Makler ihm ein kleines Büchlein angeboten. Er habe dasselbe zuerst zurückgewiesen, doch als jener ausgerufen: „Nimm es, es ist ein Nothverkauf, gieb nur drei Drachmen“, habe er es genommen. Als er aber hinein geschaut, sei es diese Abh. Alfārābī's gewesen, und alle Zweifel in Betreff der Metaphysik wären ihm geschwunden. In seiner Freude über diesen Kauf habe er den Armen Almosen gespendet. Ibn Uṣaibiʿa hat dies Werk unter dem Titel مقالة فى كتاب ارسطو الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرضه فى كتاب ما بعد الطبيعة. Als das mit Buchstaben markirte Buch des Ar. wird die Metaphysik des Ar. öfter citirt (Steinschneider handelt über diese Schrift pag. 139, n°. 7).

3. Ueber den Intellect und das Intelligible, de intellectu et intellecto, ist eine Abh., um die verschiedenen Bedeutungen, welche das Wort νοῦς bei Ar. hat, festzustellen. Sie ist somit philologisch-philosophischen Inhalts. In der Annahme des intellectus acquisitus, des erworbenen (mustafād) Intellects, folgt Alfārābī dem Alexander von Aphrodisias. Rosenstein hat in einer Dissertation, Breslau 1858 (nicht im Buchhandel), unter dem Titel „de intellectu intellectisque commentatio“ eine hebraeische Ueber-

setzung dieses Tractats gegeben. Der Text, welcher dem Hebraeer vorgelegen hat, ist dem hier arabisch herausgegebenen Text gegenüber vollständiger. Die beiden von mir benutzten Handschriften brechen offenbar zu früh ab. Steinschneider schreibt über diese Abh. 90—109.

Dieselbe wurde von den hebraeischen Gelehrten des Mittelalters vielfach berücksichtigt und ist eine Abh. über den Intellect von Alexander von Aphrodisias, in hebraeischer Uebersetzung von Dr. Günsz, Berlin 1886 (nicht im Buchhandel), gegeben. Hier wird unterschieden zwischen:

a. νοῦς θεωρητικός, Princip des Erkennens, und νοῦς πρακτικός, Princip des Handelns;

b. νοῦς ὑλικός oder φυσικός, der gleichsam eine Tafel ist, welche die Fähigkeit hat, die Schrift aufzunehmen, und νοῦς ἐπίκτητος ὁ καθ' ἕξιν, der Intellect als wirksame Tätigkeit, der die intelligiblen Dinge erfasst und

c. νοῦς ποιητικός, der die Potentialität in die Actuellität versetzende Intellect.

Ein Zeugniss dafür, dass die Araber den Alexander von Aphrodisias hoch verehrten, ist ihr Ausspruch: Vier Philosophen hat es gegeben, zwei vor dem Islam und zwei im Islam. Die vorislamitischen waren Aristoteles und Alexander (Plato ist somit schon vergessen) und die zwei islamitischen Alfārābī und Ibn Sīnā.

4. Es ist dies die Schrift, welche Schmölders in seinen Documenta, Bonn 1836, 1—10 publicirte (siehe oben p. XI). Da dies Buch vergriffen ist, schien es uns passend, dieselbe hier in verbesserter Gestalt aufzunehmen, zumal sie uns ein Bild von der damaligen Kenntniss der griechischen Philosophie bei den Arabern giebt.

5. Von hier beginnt die Reihe der Abhh., in welchen Alfārābī in kurzen Abschnitten die Philosophie in Fragen

d. h. προβληματικῶς, behandelt. Es folgt hier zunächst die Abh. von den Grundfragen, عيون المسائل, welche Schmölders in den Documenten publicirte, und die sowohl von Ritter als Prantl benutzt ist (vgl. p. XI. XII; Steinschneider p. 90, n. 5).

6. Eine im Orient sehr beliebte Abhandlung, bekannt unter dem Namen „die Ringsteine der Weisheit" (fuṣūṣ). Der Stein im Ring enthält ein Stichwort, eine Devise, und so konnte man diese Weise der Darstellung, in der das Stichwort, kurz voraufgestellt, erklärt wird, als „Gemmen der Wissenschaft" bezeichnen (Steinschn. 111, $_{13}$).

7. Ganz in derselben Weise, nur in der Einkleidung verschieden, behandeln die Masāïl, Fragen, die philosophischen Probleme. Eingeleitet wird das Problem mit: Er wurde befragt über..., und dann folgt die Erklärung mit: Er antwortete..., ganz ähnlich, wie es in der Theologie des Ar. überall heisst: Behauptet Iemand..., so antworten wir.... Aus dem ganzen Bereich der Wissenschaft werden die Fragen hergenommen (Steinschn. 112, $_{14}$).

8. Die Abh. über die richtigen und falschen Entscheide der Astrologie zeigt uns, wie Alfārābī als Philosoph sich jenem uralten Wahn, man könne aus dem Lauf der Sterne die Geschicke des menschlichen Lebens erkennen, gegenüber stellt. Das Schriftchen ist in Abschnitte, fuṣūl, geteilt und ist dies Abschnittsbuch, fuṣūl, von dem Ringsteinbuch, fuṣuṣ, wohl zu unterscheiden.

9. In diesem Abschnitt geben wir die wichtige Stelle aus der Chronik der Gelehrten von Alḳifṭī. Da dieselbe im Catalog von Casiri nur Wenigen zugänglich, da ferner aus den drei Berl. Codd. Manches zur Ergänzung hinzukommt, so haben wir dieselbe hier aufgenommen.

IV. *Resultate.*

a. Die sogenannten arabischen Philosophen, d. h. die arabisch schreibenden Philosophen des Chalifenreichs, sind ihrem Wesen nach Neoplatoniker (nicht, wie man bisher angenommen, Aristoteliker mit neoplatonischer Beimischung).

b. Als Neoplatoniker erkennen sie zunächst in der Vereinigung des Aristoteles mit Plato die höchste Aufgabe der Philosophie und wenden in ihren Commentaren jenen beiden Koryphaeen ihre Aufmerksamkeit in gleicher Weise zu.

c. Die Symphonie des Plato und Aristoteles anzunehmen, wird ihnen selbst in jener Hauptfrage von dem Urbestand oder der zeitlichen Entstehung der Welt leicht, seitdem der so hochgeschätzte Alfārābī jenes Pseudonym, die Theologie des Aristoteles, welche nur Plotinica aus Enn. IV—VI enthält, für echt erklärte.

d. Seit Alfārābī wird die durch Plotin wissenschaftlich begründete Emanation, d. h. die Entwickelung der niederen Stufe im All aus der höheren, ein integrirender Bestandteil der arabischen Philosophie, und wird Ar. ebensowohl als der Held der Emanationstheorie fälschlich verehrt, als er der der Begriffsentwickelung von der sinnlichen Wahrnehmung aus wirklich ist.

e. Der Aristoteles des Mittelalters wird somit zu einem Mischling. Als solcher verdrängt er die Erinnerung an Plato und Plotin immer mehr; er wird alleinige Autorität, und alle Schulen des Mittelalters, Nominalismus, Realismus, Sufismus, Scholasticismus können sich auf ihn als ihre Autorität berufen.

f. Dadurch dass bei allen mittelalterlichen Philosophen

eine emanistische und remanistische Gesammtanschauung von der Welt erhalten blieb, wurde der Sinn vielfach auf die Betrachtung der Natur gelenkt, und ist Ibn Sīnā — Avicenna — jener Mann, welcher vornehmlich die Natur zum Gegenstand seiner Speculation machte und hierin besonders Aristoteles folgte. Er bereitete die Wiederbelebung der realistischen, auf Beobachtung gegründeten, neuen Epoche der Philosophie vor.

g. Eine grosse Bedeutung hatte für die arabische Philosophie Alexander von Aphrodisias. Offenbar mussten seine vier νοῦς den der Emanation ergebenen Philosophen sehr anmuthen, da leicht der potentielle Nūs dem Gott, der actuelle dem Intellect, der erworbene Nūs der Seele und der schaffende Nus der Natur des Plotin entspricht. Also Plotinismus in aristotelischem Gewande.

h. Durch jene beiden, unter dem Namen des Arist. fälschlich verbundenen Denkweisen, die Emanationslehre des Plotin und die Begriffsentwicklungslehre des Arist., wurde im Geist des Mittelalters die constructio a majori ad minus und a minori ad majus, d.h. von Gott zur Welt und von der Welt zu Gott, stets rege erhalten und der forschende Geist so gestärkt, dass er immer von Neuem gegen die Eisenketten des starren Orthodoxismus sich ermannen konnte. Dass aber die arabische Philosophie dazu beitrug, die von der griechischen Philosophie errungenen Wahrheiten zu erhalten und sie, als ein Ganzes gefügt, zum Grundstein der neuen Entwicklung machte, bleibt ein ewiges Verdienst dieser Schule.

ANMERKUNGEN.

1) Vgl. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859, p. 339.

2) G. Flügel, Alkindi, der Philosoph der Araber, Leipzig 1857.

3) Dr. O. Loth in der Festgabe an Fleischer, Leipzig 1875, giebt eine astrologische Berechnung Alkindī's von der Dauer des Chalifenreiches.

4) Fr. Dieterici, Mutanabbi u. Seifuddaulah u. Carmina Mutanabbii cum commentario Wahidii, Berlin, 1861, praef. 8, schildert das Leben am Hof des Seifuddaulah.

5) Alle Biographen berichten von Alfārābī, dass er in einer Gesellschaft bei Seifuddaulah durch sein Spiel die Zuhörer erst zum Lachen, dann zum Weinen gebracht und zuletzt in Schlummer gewiegt habe.

6) Ḥaǧǧī Khalfa ed. Flügel III, 98 berichtet, die früheren Uebersetzungen und Bearbeitungen der griechischen Philosophen seien unklar, ungenau und sich widersprechend gewesen, bis Alfārābī genauere und dem wahren Sinn entsprechendere geliefert habe; deshalb heisse er der zweite Meister.

7) Wir denken der Herausgabe dieser Abhh. sofort

eine Uebersetzung folgen zu lassen, dann aber, wenn Gott uns dazu Frist giebt, seine Ethik arabisch und deutsch zu bearbeiten.

8) Die sogenannte Theologie des Aristoteles, arab. herausgegeben v. Fr. Dieterici, Leipzig 1882, und die Theologie d. Arist., aus d. Arab. übersetzt und mit Anmerk. versehn von Fr. Dieterici, Leipzig 1883. Das für die Entwickelung der mittelalterlichen Philosophie höchstwichtige Buch wurde vom Christen Nāᶜima ins Arabische übersetzt und von Alkindī richtig hergestellt. Diese Theologie wird in der Ueberschrift als ein von Aristoteles geschriebenes und von Porphyrius erklärtes Buch bezeichnet. Die Zeit der Entstehung des arabischen Buches ist auf 840 zu fixiren; es ist somit eins der ältesten ins Arab. übertragenen Bücher. Der plotinische Charakter desselben wurde vom Herausgeber erkannt, und hat Val. Rose in der Deutschen Literaturzeitung 1883, n⁰. 24, die einzelnen Stücke im Plotin, besonders Enn. IV—VI, nachgewiesen. Das Buch enthält nichts als Plotinica.

9) Vgl. Zeller, Grundriss, Leipzig 1883, p. 286 u. ff.

10) Wissenschaftliche Encyclopaedien zu schreiben und dadurch eine breite Grundlage für die Speculation zu gewinnen, war bei den arab. Philosophen Brauch; so wird uns von Alfārābī eine Encyclopaedie unter dem Namen احصاء العلوم, Aufzählung der Wissenschaften, angegeben. Vgl. darüber Munk, Mélanges p. 341—352. Dann würden diese Rasāïl iḫwān eṣ-ṣafā folgen. Ibn Sīna giebt in seinem grossen, allumfassenden phil. Werke Schifā zunächst eine Encyclopaedie in 18 Bänden, vgl. Munk, und kann man endlich das grosse Werk Alġazzālī's احياء العلوم, Belebung der Wissenschaften, hierherrechnen.

11) Die Iḫwān eṣ-Ṣafā bilden seit langer Zeit den

Mittelpunct meiner Studien, und habe ich über dieselben folgende Werke geliefert:

a. allgemeine:

1. Die Abhh. der Iḫwān eṣ-Ṣafā, arab. herausgegeben von Fr. Dieterici, Leipzig 1886.

2. Die Philosophie der Araber im X. Jahrh. von Fr. Dieterici; *a.* Makrokosmos, Leipzig 1876, *b.* Mikrokosmos, Leipzig 1879.

b. Quellenwerke in deutscher Uebersetzung:

1. Fr. Dieterici, Die Propaedeutik d. Araber, Abh. 1–6, Leipzig 1865.

2. –, Logik u. Psychologie d. Ar., Abh. 7–13, Leipzig 1868.

3. –, Naturwissenschaft d. Ar., Abh. 14–21, II. Aufl. 1875.

4. –, Anthropologie d. Ar., Abh. 21–30. 1871.

5. –, Die Lehre v. d. Weltseele bei d. Ar., Abh. 31–40.

12) Der Streit zwischen Mensch und Tier (Berlin 1858) ist ein Märchen von der Klage der Tiere über die Schlechtigkeit der Menschen vor dem König der Genien. Dasselbe ist am Ende der Zoologie (Abh. 21) eingefügt und giebt in feiner, oft poetisch angehauchter Rede eine Schilderung von dem Walten Gottes, von den Tugenden und Lastern der Menschen und den Pflichten derselben zu einem sittlichen, wirklich humanen Leben; vgl. Fr. Dieterici, arab. mit Glossar, Leipzig II. Ausg. 1881.

Ueber jenen Rundlauf der Welt vgl. bes. Fr. Dieterici, Darwinismus im X. u. XIX. Jahrh., Leipzig 1878; giebt die Uebersetzung der Schlussabh. n°. 50.

13) Die Schilderung dieser Kraftspende ist: Es breitet sich vom Körper des Saturn eine geistige Kraft aus, welche die ganze Welt, Sphaeren, Elemente und Producte, durch-

dringt. Es entsteht hierdurch das Festhalten der Formen in der Materie und ihr Bestand etc.; vgl. p. 55. Die Philosophen nennen diese Kraft und die von ihr ausgehenden Wirkungen die Geistigen (Mächte), das Religionsgesetz aber einen Engel.

14) Die Logik al-Ġazzālis ist jetzt von Dr. G. Beer, Leiden, Brill, 1888, mit Uebers. aus den Maḳāṣid herausgegeben. Vgl. ausser Heinze, Munk, Prantl noch Gosche, Ghazzālī's Leben und Werke. 1858.

15) Zu den in der Vorrede zur Theol. d. Ar. angeführten Zeugnissen für die Uebertragung der plotinischen Vision auf Ar. vergl. noch Iḫwān eṣ-Ṣafā 121: Es sagt Ar. im Buche der Theologica (aṯṯālūǵijjās) wie im Rätsel u. s. f. Es war also sein Ansehn als Emanationsmeister schon allgemein anerkannt.

BENUTZTE HANDSCHRIFTEN, VARIANTEN UND VERBESSERUNGEN.

Der Herausgabe dieser Abhh. von Alfārābī liegt zunächst und hauptsächlich die Handschrift des British Museum n⁰. 425, in der neuen Catalogisirung n⁰. 7518, zu Grunde, doch finden sich Abhd. IV u. V, die schon von Schmölders i. I. 1836 aus Leidener Codd. veröffentlicht sind, nicht darin.

Codex n⁰. 425 ist, wie die Nachschrift f. 87 *b* beweist, zu Ispahan im Monat Schawwâl 1105 beendet worden, dieselbe lautet: هذا اخر ما وجد من التذاكير بخط ابى نصر اثبتتها لنفسى وكتبتها لتتامّلها ان تنشط لذلك' تم فى بلدة اصفهان فى شهر شوال ١١٠٥.

Dies war offenbar der erste Band der Handschrift. Damit ist dann ein zweiter, ebenso starker Band von Alfārābī's Schriften verbunden, denn f. 88 blieb die erste Seite unbeschrieben; auch beginnt hier eine neue Papierlage, und findet sich fol. 171 *b* die Nachschrift, dass diese Sammlung der Abhh. Alfārābī's Ende Schawwāl 1105 in Ispahān vollendet sei. Dies ist so ausgedrükt: تم فى يوم الاثنين من اواخر شهر الشوال فى بلدة اصفهان فى السنة الخامسة من العشر الاول من المائة الثانية من الالف الثانى من الهجرة النبوية على يدى العبدى محمد يوسف ومحمد على'.

Im zweiten Bande ist die Schreibweise der im ersten Bande ähnlich, aber nicht ganz gleich, und ist also nach der Unterschrift zu schliessen, dass den ersten Band Muḥammed Jūsuf, den zweiten Band Muḥammed Alī geschrieben hat.

Die Handschrift enthält in ihren beiden Teilen folgende Abhh. vom grossen Philosophen und zweiten Meister Alfārābī:

1. فى معانى العقل fol. 1–6.
2. مقالة فى اغراض ما بعد الطبيعة للمعلّم الثانى — fol. 8.
3. كتاب فى مبادى اراء اهل المدينة الفاضلة — fol. 53.
4. رسالة فصوص الحكم — fol. 62.
5. مقالة فى الجمع رايى الحكيمين افلاطون وارسطو — fol. 81.
6. فيما يصح وما لا يصح من احكام النجوم — fol. 87.
7. فى تحصيل السعادة — fol. 110.
8. سيل عنه فاجاب — fol. 121.
9. فى اثبات المفارقات — fol. 125, vgl. oben p. XII.
10. التنبيه على سبيل السعادة — fol. 135.
11. فى السياسة المدنية — fol. 171.

Bis fol. 53 sind einige Verbesserungen und Glossen bemerklich, Beides meist an schon klaren Stellen; sie fehlen oft an undeutlichen, und ist hier eine Nachschrift: كتبتها من نسخة مصحّفة مغيّرة عن وجهها وبالغت فى حلّ تصحيفاتها وقد بقى اشياء كثيرة لم اقدر على حلّها قد صححت تلك بعون الله تعالى.

Dies offene Bekenntniss, dass der Revisor Vieles nicht berichtigen konnte, ist leider nur zu wahr, denn obwohl diese Handschrift bei weitem besser als alle sonst von mir benutzten ist, ist sie doch noch fehlerhaft genug und besonders unsicher wegen der persischen Schreibweise.

Bei dem Mangel der diakritischen Puncte und den unsicheren, ausgeschweiften End- und Anfangsbuchstaben, berechtigt dieselbe Gruppe oft zu vielfachen Deutungen.

I. Abhandlung.

Bei der Herausgabe der Harmonie zwischen Plato und Aristoteles stand mir als zweite Handschrift der Codex Berlin, Petermann II 578, pag. 86—118, zu Gebote.

Derselbe ist in guter Schreibweise von einer geübten Hand geschrieben, hat aber sehr viele Lücken und ist voller Undeutlichkeit. Wir haben daher den Londoner Codex 425 zu Grunde gelegt und bezeichnen denselben mit *a*, den Berliner mit *b*, die Stellen aber, in denen wir von beiden abwichen, mit *c*. Wir stellen in dem Verzeichniss der hauptsächlichsten Varianten immer die gewählte Lesart voran.

1, 2 *a* hat die Ueberschrift مقالة ابى نصر الفارابى فى جمع بين رايى افلاطون وارسطو. 6 *c* اما بعد *a* وبعد *b* Lücke. — *c* تحاضّوا *a b* خاضوا. 7 *b* المقدمين *a* المتقدمين. 10 *a* اردت *b* فاردت. 16 *a* مبدعان *b* وينبوعان. 21 *c* للموجود *a* الموجود *b* لوجود.

2, 13 *c* يَروم *b* يتروم *a* fehlt. — *c* يشذ *a b* يشد. 15 *a* قد *b* fehlt. 16 *c* اهتمّ *a b* اغتم. 21 *c* واجتهدا *a b* واجتهاد. 22 *c* عليه *a b* عليها. 23 *c* وتشوّق *a b* وتسوق.

3, 5 *b* الموجود *a* الوجود. 10 *c* احتيج *a b* واحتيج. 11 *c* لا يغرنك *a b* يغرنك. 12 *a* يوّهمهم *b* قومهم. 17 *b* وتنقير *a* وتنقر. 19 *c* متفقة *a* منطقية *b* منطلقة. 20 *a* تضرب *b* تصير. — *a* يساق *b* ميثاق.

4, 2 *a* ظن *b* fehlt. — *a* عليه *b* fehlt. 11 *a* بالنار *b* fehlt. 13 *b* جميع *a* جمع. 13—15 *a* احواله — وفى *b* fehlt. 17 *b* وكثير

a والكثير . 19 *a* مع سوق *b* مع شوق . 21 *a* كثير *b* الاكثر . 23 *b* حتى *a* متى .

5, 5 *a* وهذبها *b* وهذا بها . 15 *a* وتوسّع اخلاق *b* fehlt.

6, 2 *a* وذهاب *b* والذهاب. — *a* وتعسّر *b* وتفسير. — *a* استغزر *b* استقر . 15 *a* المدنى *b* fehlt. — *a* يميزه *b* غيره . 19 *c* ومن ذلك *a b* ومنها . 21 *a* القول *b* العقول . 23 *a* من غير *b* وغير .

7, 2 *a* تؤمّل *b* تأمّل. 3 *c* منشا *a b* مستغنا . 5 *a* تاليفه *b* تدوينه. 8 *a* الا *b* fehlt. 13 *a* والذى *b* الذى فى . 15 *c* بوليطيا *a b* لويعطى ? 17 *c* المقولات *a b* المعقولات . 22 *b* صناعة *a* طباعه.

8, 2, 3 *a* جهة ما — انه *b* fehlt. 15 *a* المبحوث عنهما *b* المنحوبها . 16 *a* لا اختلاف *b* لاختلاف . 21—23 *a* يرى — منه *b* fehlt.

9, 1 *a* وما *b* ومما 3 *a* من المسالكين *b* وبين المسالكين 5 *a* وفى كتاب البرهان *b* يصرح يطرح fehlt *b*. 8 *a* طريق *b* . 9 *a* يعده *b* يعيده . 11 *a* جزء *b* حرف . 14 *a* فيقسمه *b* فقسمة. 15 *a* يقع *b* تبع . — *c* المقصود *a b* المحدود . 23 *a* بين *b* الطريقين من الطرائق .

10, 1 *a* هى *b* fehlt. 3 *a* سنبينه *b* fehlt. 4 *a* امونيوس *b* امو سوس . — *a* الاسكلابيين *b* الاشكلبين . — *a* ثامسطيوس *b* ثاسطيوس . 5, 6 *a* وجودية — اذا *b* fehlt. 9 *a* تشتاقه *b* بساقه. 11 *a* الوجود *b* الموجود . 12 *a* فى *b* يمن . — *a* هو الوجود *b* fehlt. 13 *c* لوجود ما هى *a* بوجود ماده *b* بوجود ما . 15 *c* ان القياس *a b* fehlt. 16 *a* من مختلطة *b* مختلفة بين . 17 *b* خلاف *a* اختلاف . 19 *a* شىء *b* الشىء . — *a* الناظرون *b* المتاخرون . 22 *c* بالطبيعة *a b* بالطبيعى ; lies für لماهم اذ — : لمّا انهم .

11, 1 *a* وراوا *b* وراء . 3, 4 *a* الاخر — الاوسط *b* fehlt. 5 *b* وازورارهم *a* وازدرادهم . 6 *a* علموا *b* طلبوا . — *a* المقول *b* المعقول . 7 *a* وان *b* وشرطه ان *b* وشرط 8 *a* المقول *b* القول حق 9 *a* ساغ *b* اشاع . — *a* اعتقدوه *b* عندوا — *a* ياتون *b* ما بون . 16 *a* غنية *b* عينه . 17 *a* فى هذا *b* fehlt. 22 *a* وحللوه *b* وخلوه .

12, 7 *c* بارى هرمينياس *a* باربرميناس *b* بارمينا 8 *a* ضد

b fehlt. 15 *a* واتمّ *b* واعمّ. 16 *a* وبين *b* وهو. 21 *a* الاشياء *b* الاسباب. — *c* الضدّ *a b* العقد.

13, 5 *a* لا *b* fehlt. 13 *b* المبصر *a* لمبصر. — *a* هذا *b* fehlt. 15 *a* وتاولوا *b* وتالولها — *a* لهم *b* fehlt. 20 *a* فان الضياء *b* fehlt. 23 *a* البصر *b* fehlt.

14, 4 *a* السرج *b* البرج. 10 واشباهها *b* وما اشبهها. 11 *c* وجريهم *a* وجديهم *b* وجدتهم. 15 *a* تاثر *b* تاثير. 16 *a* المشف *b* المشتق. 20 *a* الاجزاء *b* الاخيرا. 23 *a* اوردوها *b* اوردها.

15, 2 *a* لما ادرك *b* لا ادراك. 4, 5 *a* القريبة — المسافة *b* fehlt. 6 *a* فظهر *b* فظاهر. 10 *a* بقوته *b* هو به. 11 *a* يضعف *b* الضعيف. 13 *c* فاوتعناها *a* واوقعناها *b* فاوقفناها. — *a* بضوء *b* بصور. 17 *a* وبلغ *b* والبلغ. 18 *a* اعينهم *b* عينهم. 19 *a* وقصدوا *b* وقصد.

16, 2 *a* الشيء *b* fehlt. 3 *a* واذيته *b* وآينة. 6 *a* ليلاقيه *b* فيلاقي. 9 *a* لها *b* تنبه بها. 10 *b* القريبة *a* الغريبة. 11 *a* مفردة *b* fehlt. 12 *a* غير *b* fehlt. 14 *a* احد *b* fehlt. 15 *a* العقل *b* والفعل. — *a* المحكم الثابت *b* fehlt. 16 *a* يتعهد *b* يتعهد. 17 *a* غامض *b* غليض. 18 *c* فلا *a b* لا. — *c* اخلاق *a b* خلاف. 23 *a* بالاعتياد *b* بالاعتبار.

17, 1 *c* بوليطيا *a b* القوسطي. 2 *a* حيثما *b* منهما. 5 *a* — اذا *b* fehlt. 7 *a* في امر *b* بين. 11 *a* انه يتكلم *b* fehlt. 13 *a* علم *b* على. 14, 15 *a* ليس — بالقوة *b* fehlt. 18 *b* البنية *a* المبنية. 18 *a* والملكات *b* والمكان. 19 *a* فيتغير *b* فيصير. — *a* يتغالبان *b* يتعاقبان. 22, 23 *a* قبولا — انفع *b* fehlt.

18, 1 *a* نشأ *b* يشاء. — *a* تقويته *b* تربيته. 2 *a* يعسر *b* بعيد. — *a* والعسر *b* الى العسر. 3 *a* التنقل *b* السفل. 4 *c* وفي بعضهم *a b* وبعضهم. 5 *a* بنيقوماخيا *b* بنيقوماحس. 6 *a* واسباب *b* باسباب. 9 *a* يحيله *b* نحله. 12 lies كما ان für كما. 14 *a* له صورة *b* وصورة. 15 *a* ثم — الواح *b* fehlt. 17 *a* — صور اعتياديه *b* fehlt. 19 *a* اكتساب *b* باكتساب. 20 *a* اعتياديه اللوحية

b اعتباريه . 22 *a* فهمها *b* فيما . 23 *a* هى — طبيعية *b* fehlt.

19, 3 *c* جدا *a* فيه جدا *b* توحيدا . 4 *a* ايضا — ومن *b* fehlt. — *a* كتاب *b* fehlt. 6 *b* يوثق *a* يوثق . 7 *c* فطلبه علما — *a b* علمه فطلب 8 *a* احدث *b* اجذب . 16 lies *a* وان المساواة *b* fehlt.

20, 4 *a* الداعون *b* الدابقون . 8 *a* تعلمها *b* تعليمهم. 12 *b* الاول *a* الاولى . 16 lies الجزئيّات . 18, 19 *a* قصد — وقد *b* fehlt. 20 *a* يعنونه *b* يعنوا به . 21 *a* البرهان *b* البراهين .

21, 1 *a* فاوّلا *b* ولا . 2 *a* جزء وجزء *b* حيز وحيز . 7 *c* حالته *a b* جلالته . 8 *a* معرفته *b* تعريفه . 10, 11 *a* جميعا — وقد *b* fehlt. 13 *a* التفكر *b* التذكر . 14 *a* فهمها *b* فيما . 16 *a* بعض اعراض *b* fehlt. 17 *a* فعل مخصّ *b* يخصّ .

22, 1 *a* معا *b* fehlt. — *c* وضعناه *a* وصفناه . 6 *a* يذكره عند فى — حدوثه *a* 9 ما اشكل *a b* اشكل *c* 7 . يذكر وما يذكره *b* fehlt. 10 *a* علته الفاعلية *b* الفاعلة علة . 11 *a* محدث *b* حادث . 14 u. 18 *a* ذائعة *b* ذائقة . 16 *a* سبيل *b* نيل . 18 *a* اهل *b* واهل . 22 *c* ولا *a b* لا .

23, 1 *a* بان *b* ان . 2 *a* اتى *b* ياتى . 3 *a* ما *b* من . 6 *a* وما يحدث عن *b* fehlt. 8, 9 *a* كما — باجزائه *b* fehlt. 11 *a* ويصح لاجزاء العالم *b* وصحيح . 12 *a* وعن حركته *b* وحركته . 19 *a* لاجزائه *b* . 20 *a* واثبت *b* fehlt.

24, 3 *a* اجزاء *b* اجزائه . 5 *b* لا شىء *a* لا شيا . — *a* لايجتمع *b* fehlt لا . 7, 8 *c* فهو لا واحد *a* فهو واحد ولا واحد *b* وهو واحد . 9 *c* ولاحد *a b* كل واحد . 16 *c* الواحد *a* وبوليطيا وابلاطيا *b* وامليطيا . 19 *c* حرف *a* حروف *b* fehlt. 24 *c* ولامونيوس *a b* ولابونيوس .

25, 1 *a* استغنينا *b* استغناء . 2 *a* فمتى ما *b* وما . 8 *a* وبقائها *b* طيّبها . 9 *a* امائهم *b* قدمائهم . 10 *a* زيد *b* الزبد . 14 *b* ونقاب *a* مطيبها — . *a* ولفها *b* ونشفها — . *a* وتبديدها *b* وبدايل . 22 *a* على *b* fehlt.

26, 8 *a* موكولة *b* fehlt. 8, 9 *a* ذوى — الاراء *b* fehlt. 10 *c* بما *a b* مما. 14 *a* وزمان *b* fehlt. — *a* ذهنه *b* وهمه. 16 *c* ويعتقده *a b* يعتقده. 18 *c* اجبر *a b* اجيز. 20 *a* ويفسد *b* ويقدر.

27, 4 *a* معناه *b* fehlt. 5 *a* فمستنكر *b* فمن المستنكر. 6 *a* الصور *b* الصورة. 15 *a* غير موتلفة *b* غير ملتفة. 20 *a* مواضعها *b* مواضع. 23 *a* تخيله *b* يحتله.

28, 1 *a* ان نجد *b* يخان. 3 *a* حالات *b* حلال. 4 *a* متناقضة *b* fehlt. — *a* واما ان يكون بعضها *b* fehlt. 6 *c* يقظة *a* ينقظه *b* سقط. 11 *a* بانيته *b* ماهية. 12 *c* لانه *a b* له. 13 *a* يشاكله *b* ولا fehlt. 18 *a* حى *b* هى. 20 *a* معنى *b* fehlt. 21 *a* الطبيعيات *b* الطبيعة. 23 *c* موجدا *a b* مريدا.

29, 1 *c* اشتباه *a* الاشتباه *b* الاشياء. 3 *c* بحيزه *a* حيزه *b* حيرة. — *a* مدثر *b* داثر. 6 *a* ان يقول *b* القول 8 *a* ينبغى *b* يبقى. 10 *a* متى *b* fehlt. 14 *a* المعوّل *b* المقول. 15 *a* مع *b* من ذلک.

30, 3 lies بعضها für بعصها. 4 *a* حيزه *b* ضره. 6 *a* بالمعونة *b* كذلک. 7 *a* فكيف *b* فيكون. 11 *c* افاضة *a b* افادة. — *a* وتحصيله *a* وتحصيلاتها *b* 12. بالغوية *a* 20 اطلقت *b* اطلعت. 23 *b* وان *a* ولان.

31, 3 *a* اليه *b* fehlt. 5 *c* فكانها *a b* فكانه 6 *a* الطرف الاخر *b* الطرق الاخرة. 7 *a* كيانة *b* كتابة. 9—12 *a* القول — بان *b* fehlt. 14 *c* بدنى *a b* ببدنى. 15 *a* بقيت *b* ابهت. 17 *c* لمحيّا *a b* لمحتوى. 18 *a* الى العالم *b* fehlt. 19 *b* يلمع *a* يبلغ. 21 *a* الفكرة — فاذا *b* fehlt. 22 *c* يرقليطوس *a b* ارقليطوس.

32, 2 *a* الكيانى *b* الكتابى. 3 *b* فمن *a* فمتى. 7 *c* والعناية *a* والعناد *b* والعنا. 9 *c* الا *a b* fehlt. 16, 17 *a* واطراف — ومغاربها *b* fehlt.

33, 1 *c* ديوس *a* رُبوس *b* ايوس. 8 *a* وعند *b* وعندهم. 11 *a* حق حمده *b* كفا حقه.

II. Abhandlung. — *a* Cod. Brit. Mus. 425, *b* Cod. Berol. Landberg 368 p. 116, *c* Aenderungen.

34, 1—4 *b* هذه مقالة فى أغراض ما بعد الطبيعة للحكيم الفاضل الكامل ابى نصر الفارابى قدس سره. 6 *a* هو *b* fehlt. 7 *a* هى *b* fehlt. 8 *b* ومضمونه هو *a* ومضمنه هو. 14 *a* هو *b* fehlt. 17 *a* قد يظنّ *b* fehlt.

35, 2 *a* ما له *b* ما هى. 3 *a* ينظر *b* فانه ينظر. 6 *b* وتمرض *a* وتسقم. 11 *a* وفى *b* فى. 13 *a* علما *b* fehlt. 14 *b* لكان لكل *a* فلكل. 15 *b* على *a* fehlt. 19 *c* لان *a b* فلان.

36, 2, 3 *a* وليس — هذا *b* fehlt. 5 *a* فيها *b* منها. 8 *a* بان *b* الذى. 18 *a* موضوعات *b* الى موضوعات 21 *b* شبه *a* شبيه بالصدر. 22 *a* اولى *b* اعلى.

37, 2 *a* اقامة *b* وقيام وحبة. 3 *a* تنبيه *b* منبها. 8 *a* كانت وانها. 11 *a* العلم — بل *b* fehlt. 15 *c* او بالتشكيك *b* وبالتشكيك. 16 *c* أن كان للموجودات *a b* وانه. 17 *a* الجواهر *b* جوهر. 18 *c* وان *a* وانه *b* وايها. 20 für الافلاطونية lies الافلاطونية. 21 *a* حدودها *b* وجودها.

38, 3 *b* بالذات *a* الذات.

III. Abhandlung. — *a* Cod. Brit. Mus. 425, *b* Cod. Berol. Landberg 368. p. 117—120. *c* Aenderungen.

39, 2 *b* الاوّل *a* احدها 9 *a* التعقل *b* العقل 14 *a* فى استنباط *b* واستنباط. 15 *b* هذه *a* هذين من. 16 *b* تعقل *a* عقل. 19 *b* وقفوا من *a* تواقفوا متى. 21 *a* عاقلا *b* fehlt.

40, 4 *c* المتعقل *a* العقل *b* التعقل. 5 *b* فيها *a* فيمن. 11 *b* التعقل *a* المتعقل. — *b* جودة *a* الجيد. 13 *c* وعارضه *a b* وعارض. 17 *c* تبين *a b* تتبين.

41, 5 *c* يحصل *a b* يحصل فيه. 6 *a* وعلى *b* على. 7 *b* من *a* fehlt. 12 *a* بالتعقل كنسبة *b* بالعقل نسبه.

42, 11 *b* كلها *a* fehlt. 14 *c* موادها *a b* المواد. 15 *b* هى

a تسمى. — *b* اسم *a* fehlt. 17 *b* الا انك *a* الاشياء. *b* فانتقش
a نقش.

43, 2 *b* نفسها *a* بعينها. 6 *b* تتفهم *a* يفهم. 16 *a* ليس هو
b ليست هى. 18 *a* بعينه *b* نفسه. 23 *a* معقولات بالفعل
b صور فى كل مواد.

44, 5 *b* انحاء *a* انحاء اخر. 14 *a* صار — معقولا *b* معقولات
صارت. 20 *b* ذاته *a* يعقل ذاته من حيث ذاته يعقل.

45, 1 *a* بالقوة *b* بالفعل. 2 *a* ان *b* fehlt. 15 *a* مواد *b* موادها.
22 *c* هو فينا *a b* هو منا.

46, 8 *b* متفاضلة — بانحاء *a* fehlt. 10 *b* وان ما كان
a ويومّل ان كان.

47, 10 *a* توصل *b* تودى. 10—11 *a* مشفا *b* شفافا.

48, 9 *c* اتحدت *a b* احتذى. 15 *c* وهذا *a b* وهذا شىء.

IV. Abhandlung. — Vgl. Schmölder's, Documenta 3—10 s.; unsere Aenderungen zuerst stehend.

49, 8 يقصد s. تقصد. 12 يحب s. تحب. 13 يحتاج
s. تحتاج. 14 فمشتقة s. فمشتق. 16 المعلّم s. العلم. —
يعلّم s. يتعلم. 21 اسم s. اسماء.

50, 2 يعلّم s. يتعلم. 8 تنسب s. ينسب. — وتسمى s. ويسمى.
11 وتدعى s. ويدعى. 22 فالكتب s. فالكتاب.

51, 9 لها — الاشياء فاما s. لا كون له. 12 المقالتين
s. مقالتين. 14 تتعلم s. يتعلم.

52, 1 u. 3 يصح s. تصح. 18 ان s. لان. 22 زكيا s. ذكيا.

53, 3 تمتكن s. يمتكن. 6 für الغلبة lies والغلبة.
15 يعملها s. تعملها.

54, 5 استبراء s. استبرى. 8 عليها s. عليه. 9 تقدّم
s. يقدم. 11 ارادته s. ارادة.

55, 6 توخذ s. يوخذ. 9 المنقسم s. المنقسمة.

V. Diese Abhandlung befindet sich ebenfalls in Schmöl-

der's Documenta p. 24–34. Erst nach dem Druck wurde ich darauf aufmerksam, dass Cod. Leiden 820, der gewöhnlich als eine Handschrift medicinischen Inhalts bezeichnet ist, auch wohl diese Abh. von Alf. enthalten möchte. Das hat sich denn auch bestätigt. Diese Handschrift unserer Abh. ist schön geschrieben, mit Gold und Blau verziert, kritisch aber nicht von dem Wert, welchen das Aussehn vermuten lässt. Wir geben hier die Varianten derselben und bezeichnen sie mit *d;* ganze Wortgruppen geben wir mit dem Zeichen +.

56, 3 والعقل والنفس *d* fehlt. 5 ويعلم – محدث *d* fehlt. 6 ما لا يتصور *d* الا بتصور. 7 يتقدمه *d* بتقديمه. 9 مشتملا ب *d* مستهلا ل. 11 اشهر *d* اظهر. 16 يقع *d* ثم يقع. 17 التصديق *d* التصديق اولا. 19 *d* + ويوصلنا الى تصور الاشياء ويوصلنا تلك الطرق الى التصديق. 21 نفرق *d* نفترق.

57, 3 وان *d* فما. 4 وجب *d* وجد. 6 واما ان يكون *d* او كان. 14 والفعل والغاية *d* والفاعل. 15, 16 مثل – شيء *d* fehlt.

58, 2 وعقل *d* وعاقل. – وعاقل محض *d* fehlt. 3 فيه *d* fehlt. 5 يوصل *d* منه يصل. 6 فتصير موجودة *d* فيصير وجود الاشياء بوجوده. 11 ظهر *d* ظهور. – لنظام *d* النظام. 12 لوجود *d* الوجود. 15 مجردا *d* محدودا. 16 وجود الشيء *d* الشيء وجوده. 19 لمية *d* كمية.

59, 1 وجه من الوجود *d* وجوب الوجود. 3 فيه *d* منه فيه. 11 من *d* عن. 13 الانفس *d* حصول الانفس. 17 والناطقة *d* والانسانية الناطقة. 18 لامر *d* عالم. 21 فبتلك *d* فتلك. 22 السموات *d* السماويات.

60, 1, 2 *d* وذلك هو السبب للحركة. 7 الاربع *d* الانواع. 12 + مفروضة فيها وليست مفروضة فى هذه ولا. 17 للبسائط *d* لبسائطه. 20 *d* + خارج على لون واحد وعن ارادة واحدة. 21 متساوية *d* متلونة. 22, 23 *d* + كيف كان ما كان او سكونات على هذا الحد ومبداها يتصل.

61, 3 لذلک *d* کذلک. 8 *d* + الحاوی المماس سطح الجسم. 9 + لان اهها محیط ومرکز. 13 بالقسم *d* بالتقسیم. 14 *d* + من ان یکون بعد *d* بعد. 16 اجزاء ولا یتاتی الی الاخر. 17 *d* + لا ان جاز وجوده. 18 المستقیمة *d* المستویة.

62, 2 ولا لواحد *d* ولیس واحد. 3 صائرة *d* صار. 4 او *d* ولا. 5 الی اذا انتهی *d* فی. 13 من جنس واحد *d* fehlt. 14 مشترك وقوی — الفعل. 21 ویجب für ویجب lies 15. یشترکون *d* واللین 23. ومنها *d* وفیها 22. اما قبولا سریعا او بطیئا *d* والملاسة.

63, 1 الاولی *d* اولی. 2 والشدید الجری *d* والجاری. 13, 14 *d* + من ابعد لنوع سببا. 15 ولکل نوع *d* fehlt. 16 + التی بها یبلغ ذلک النوع کماله. 20 الفعل *d* العقل. 22 والمفکرة *d* والفکر. 23 الاعضاء *d* الاعصاب.

64, 1 ولیس *d* ان لیس. 5 هیولانیا عقلا هیولانیا *d* هیولانیا. 10 احدی *d* احدی الذات. 16 موت *d* مفارقة. 17 لها *d* هی. 18 بتدبیر *d* بدواء 19 بدنی — بدنی یاتی *d* بای ارض. 21 — وقدره وتضائه *d* fehlt. 22 واصلة *d* الواصلة. 23 ان لو *d* ولو.

65, 1 الکثیر — دائمة *d* fehlt. التی *d* الذی. 3 الشر *d* الخیر.

VI. Abhandlung. — *a* Cod. Brit. Mus. 425, *b* Leidener Cod. Warn. 1002, *d* Cod. Berlin Peterm. II 466, *e* Cod. Berlin Landberg 368. — *b* ist von geläufiger Hand, vielfach ohne diakritische. Puncte, oft incorrect; sie stimmt aber in der Reihenfolge der Abschn. durchweg mit *a* überein, und ist diese Ordnung hier beibehalten; *d* stimmt nur bis **79**, 13; *e* nur bis **72**, 12; beide Codices sind lässig geschrieben.

66, 4 *d e* الموجودة *a b* التی. 6 *a b d* هو *e* هویة. 8 *c* والا لکانت *b d e* والا لکان *a* ولا کان. 11 *e* موجود *a b d* موجودة هویة.

67, 2 *a b d* مقتضی ولازم *e* ومقتض لاحق. 5 *d e* لماهیته *a b* fehlt. 9 *a b d* لا مبدئها *e* اللامبدئها. 12 *a b* الامر قبل

بل المقوم — بذلك الفصل *de* 23 ,22 . قبل بالذات عن الامر *de* *a b* fehlt.

68, 2 *b* فصل له *a d e* fehlt. 3 *a* + له وان كان موجودا . ضد *a b d* ند *e* 9 . فيتكثر *d e* فكثر 7 . فصل كان داخلا 22 *d e* بذاته *a* بذاته *b* بعد ذاته . بالاشياء

69, 5 *d e* تدهش *a b* ولم يدهش *b* ثم 18 *a b d* الوجود . الوجوب *e*

70, 3, 4 *a* الى — وجهه *b d e* fehlt. 6 *a e* حدا ولا *b d* fehlt. 10 lies واللذّة für واللذة . 20 *b* ويكره *a d e* fehlt.

71, 11 *c* لذيذه *a b d e* لذيذ . 14 lies الخمول für لخمول . 17 *a b e* تصلى *d* فضلا . 21 *a e* عالم *b d* خاتم . 22 *a b* مركب *d* متجزء *e* متجسد .

72, 9 *a b* ابداعية *d e* عبادية . 12 *b d e* البشرية *a* النبوية . 21 *a b* وتبقيته *d* وتنميته .

73, 2 *d* المعهود *a b* المعثور 3 *b d* يوتيه *a* يفيده . 7 *a b* الوهم *a* يستوصفها *b* يستودعها *d* عقل . *b d* عقد *d* 19 *a b* جوبة *d* جوهر . الوهم وحوله

74, 7 *a* والحافظة *b d* والمفكرة . 10 *b* الظاهر *a d* fehlt. *c* خلطه *a b d* خلطا . 12 *b* ادرك *a d* fehlt.

75, 4 *a b* شغل *d* مشتغلة . 9 *a* والملائكة *b d* والملكية . 13 *a* اجتمعت *b d* احتجت . 23 *c* امكنها *a b d* امتهنها .

76, 1, 2 *b d* الباطن — فشبح *a* fehlt. 5 *b* ويغشى *a d* وينشا . 16 *d* يستتم *a b* يتم . 18 *a b* مخصوص *d* محسوس . 20 *d* بل غير داخل *a b* fehlt.

77, 1 *b d* لاستعلت *a* لاستغلبت . 5 *a* + في تلاقيها 15 *b d* المذكورة *a* المذكرة . 19 *a b* يرى *d* عنه يسري . البقظة 20 *d* مسطح *a b* fehlt.

78, 1 *a b* فيشتمل *d* فيستعمل . 4. 5 *d* الوجود — كل *a b* fehlt. 11 *d* مقدر *a b* بقدر . 14, 15 *a b* الاختيار — منذ *d* fehlt. 17, 18 *d* ايجاده — هو *a b* fehlt. 20 *d* محمولا *a b* مجبولا . 21, 22 + *d* اوجب وجود الكل وترتيبها .

79, 1 *a* المنبعثة *b d* المتشبعة . 3 *d* يصل *a b* يحصل . 13 *d* + ذلك من الشكل الاول — (hier endet *d*). 15 *b* وتكييف *a* وتكثيف — *a* مماسة *b* مسامتة.

80, 3 *c* لتوفيق *a* لتوقف *b* لتوقيفهما . 7 *b* وكذلك *a* fehlt. 12 *a* وكيف *b* وكيفلا . 16 *b* وجوده *a* وجود . 20 *a* وظاهريته *b* fehlt. 23 *a* وبعد *b* ولعل .

81, 5 *b* لانه *a* fehlt. 7 *a* ويجوز *b* ان يجوز *a b* وجوه خمس *a* وجوده . 14 اخذت *b* وجدت — *b* + كون ابى بكر . 21 *a* وبحسب — كثرة *b* fehlt. 23 الى الذات *b* fehlt.

82, 1 *a* ما *b* مابه . 5 *b* هو الحق *a* fehlt. — 1, 2 *a* عند المطابق *b* fehlt. 10 *c* لان *a b* الا . 12 *a* عن ذاته *b* fehlt.

83, *b* عنه يصدر . 1 *a* ويصدر . 2 *a* ينسب *b* fehlt. 3, 4 *a* فيه — ووجد *b* معه ووجد .

Abh. VII war nur in *a* mir zugänglich. Die Aenderungen stehen zuerst denn folgt die Lesart in *a*. .

84, 19 فيما رآه سئل *a* وما رآه . 21 حدّ *a* احد .

85, 10 يدل *a* fehlt. — 17, 19 lies والملاسة .

86, 10 يحتوي *a* يحوي . 12 معولّه *a* معقوله .

87, 4 اجزاء *a* وجزء *b* وجزء في الحقيقة *a* الحقيقة . 22 والمعنى من المعانى *a* والمعانى .

88, 5 لا بد لتلك *a* تلك لانحي. 10 معنى *a* لمعنى . 20 انيته *a* اينته . 21 اثبات *a* ثبات .

89, 12 وماهيته *a* وما بيانه . 15 المحمول *a* محمول محمول . 18 يطرح *a* ينطرح.

90, 1 ما او *a* وما . 3 نظره *a* فطره . 12 تلبها *a* فلا بها .

91, 15 ما كثيرا *a* كثير ما.

92, 5 لايرجع الى ما يرجع *a* والى ما *b* والنسبة ج بحرف *a* حرف النسبة — والى *a* الى او . 10 الانفعاليات *a* وللا انفعاليات . 13 الا *a* الى .

93, 11 يحتوي *a* نحوي. 13 هما *a* fehlt.

94, 2 انهما فصلان *a* انهما فصلا. 3 lies ظننت fur طننت. 8 ببعضه *a* fehlt. 14 بما *a* لا بما.

95, 3 فهى *a* فهو. 6 اذا *a* اذ. 10 اولا *a* ولا. 19 وضعه *a* صفته. 20 المطبق *a* المطيف. 23 يطيق *a* يطيف.

96, 3 lies بذلك fur بدلك. 22 شيا *a* شى.

97, 12 لا بغير *a* وغير. 15 ومجردة *a* ومجردا.

98, 6 فاما ان *a*, فان. 8 كان ذلك *a* كان — معلوما معلوما غير المعلومين النادرين *a* بالمعلومين التامّين. 21 ايصا *a* fehlt. 23 lies اختيارا für احتيارا.

99, 12 البرودة *a* fehlt. 17 عن سقراط *a* او سقراط.

100, 13, 14 يصح ايضا فيما *a* صح ايضا.

101, 12 او لا متناقضتان *a* والمتناقضتان. 13 متضادتان *a* fehlt. 18 ومثل *a* fehlt. 19 او *a* fehlt. 21 قول *a* قوة.

102, 1 للفهم *a* للهم. 11 انه *a* fehlt. 15 ويجعل *a* فيجعله. 16 وهذا *a* fehlt. 17 كانه *a* fehlt. 19, 20, 23 المخلص *a* المحصل.

103, 2 فينقله *a* فينتقل.

Abh. VIII. — Ebenfalls nur in *a*.

104, Uberschrift a. رسالة للمعلم الثاني فيما الح. 5 مشغوفا *a* معشوقا — مسهرا *a* مستهرا. 8 فيما *a* وما — وسقطت *a* وسطت. 10 المغيبات *a* المعيّنات. 13 واجددت *a* واجدت.

105, 4 لها *a* له. 10, 14 باستقصا *a* باستقصا. 18 يبلغ *a* يبلغه. 20 لمجري *a* مجر من.

106, 8 القنفذ *a* القفنس. 18 اتفاقية *a* اتفاقا.

107, 1 lies يتكلف für يتكلم. 3 عوائق *a* عواتق. 9 شيء *a* الشيء. 17 التاهب *a* الالهيه.

108, 13 lies حيلة für جبلّة. 14 ويتفرقوا *a* وينفروا. 16 لقصورهم *a* لقصودهم. 19 وجوده *a* وجود.

109, 4, 10 بحكم *a* محكم. 11 والحسبانية *a* والاستحسانية *a* محكمين. 13 فى الاسم *a* الاسم. 12 والجسمانية *a* مكتبكين. 16 وكسف *a* وكرب. 20 lies واستدّلوا für واستدّلوا.

110 7 الاستقضاء *a* الاستقصا. 20 تفالّ *a* تفاك, معاقبة *a* عاقبة.

111 2 حركات *a* ركائب. 5 انه *a* اي. 22 معما ما.

112 4 lies لا أنها für لا نها. 6 قيلت *a* قيل. 20 يصدر *a* صدر.

113, 2 كان *a* fehlt.

114, 7 يجمعوا *a* يحملوا. 11 بتجارب *a* بحارب. 12 يساله 17. ما وضع على ما وضع *a* ما وضع 14. بها *a* معلوما *a* مسئلة.

Abh. IX — *a.* Berlin man. or. fol. 493 pag. 111. — *b.* Berl. man. or. Pet. II 738 pag. 99. d. Berl. man. or. quarto 786 pag. 82 — *c.* Conjectur. cas = aus Casiri.

115, 3 *c* فاراب *a b d* الفاراب. 6 *c* حيلان *a b d* جبلان — *d* المتوفى *a* المتوافى *b* المستوفى. 9 *b d* الاشارة *a* لطيفة fehlt. 12 *c* بالغاية *a b d* الغاية 13 *c* باغراضها *b d* باعراضها *a* باغراض. 15 *b d* الاهتداء *a* الاعتداد. 18 *a d* كيف *b* كشف.

116, 4 *c* الموجّهة *a b d* الموجودة. 8 *c* هى *a b d* وهى. 13, 14 *b* الفاضلة وغير *a d* fehlt. 22 *a* فادركه اجله *b d* قادرا رجله.

117, 1 *c* والكتاب *b d* كتاب *a* الكتاب *b c* وما لا يتجزّأ *a b d* fehlt. 7 *c* والمعقول *a b d* fehlt. 9 *a d* الكناية *b* الكتابة. 10 *a d* اداب *b* الادب. 11 *a d* في *b* الي. 15 *c* الطبيعي fehlt *a b d* ad المقدمات *b* القدماء. 17 cas لارسطو — شرح *a b* كتاب. الاخلاق *d* الاطلاق. 18 *c* الموسوم بالحروف *a b d* الحروف. 20 cas. ووصفها *a b d* fehlt. 22 cas. الهندسة *a b d* fehlt.

118, 3 *a* علي *b d* fehlt.

كتاب فى ان حركة الفلك سرمدية، كتاب فى الرويا، كتاب احصاء القضايا، كتاب فى القياسات التى تستعمل، كتاب الموسيقى، كتاب فلسفة افلاطون وارسطوطاليس، كتاب شرح العبارة لارسطوطاليس على جهة التعليق، كتاب الايقاعات، كتاب مراتب العلوم، كتاب فى خطابة المغالطين، وله جوامع الكتب المنطقية، وله رسالة سمّاها نيل السعادات، وله الفصول المنتزعة من الاخبار،

قال العبد الفقير الى رحمة ربّه الغفور الشيخ فريدرخ ديتريصى
مصحّح هذا الكتاب قد فرغت بعون الله تعالى من
انتخاب وتهذيب رسائل ابى نصر الفارابى وطبعها
عام الف وثمان مائة وتسعة وثمانين من
الاعوام المسيحية فى مدينة لَيْدَن
غفر الله له وللناس اجمعين
وهو حسبنا ونعم
الوكيل
،،،

وهذه اسماء تصانيفه، كتاب البرهان، كتاب القياس الصغير والكتاب الاوسط، كتاب الجدل، كتاب المختصر الصغير، كتاب المختصر الكبير، كتاب شرائط البرهان، كتاب النجوم، كتاب فى قوّة النفس، كتاب الواحد والوحدة، كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة، كتاب ما ينبغى ان يتقدّم الفلسفة، كتاب فى المستغلق من كلامه فى قاطيغورياس، كتاب فى اغراض ارسطوطاليس، كتاب فى الجزء (وما لا يتجزّء)، كتاب له فى العقل والمعقول، كتاب المواضع المنتزعة من الجدل، كتاب شرح المستغلق فى المصادرة الاولى والثانية، كتاب تعليق ايساغوجى على فرفوريوس، كتاب احصاء العلوم، كتاب الكناية، كتاب الردّ على النحوى، كتاب الردّ على جالينوس، كتاب فى اداب الجدل، كتاب الردّ على الراوندى، كتاب فى السعادة الموجودة، كتاب التوطئة فى المنطق، كتاب المقاييس المختصر، كناية كتاب النذر، شرح كتاب المجسطى، كتاب شرح البرهان لارسطوطاليس، كتاب شرح الخطابة له، كتاب شرح المغالطة له، كتاب شرح القياس له وهو الكبير، كتاب شرح المقولات، تعليق كتاب شرح باريمينياس، صدر لكتاب الخطابة، كتاب شرح السماع (الطبيعى)، كتاب المقدّمات من موجود وضرورى، كتاب شرح المقالة للاسكندر فى النفس، كتاب شرح السماء والعالم، شرح كتاب الاخلاق لارسطو، كتاب شرح الاثار العلوية، تعليق الكتاب (الموسوم) بالحروف، كتاب فى المبادى الانسانية، كتاب الردّ على الرازى، كتاب فى المقدّمات، كتاب فى العلم الالاهى، كتاب فى اسم الفلسفة ووصفها، كتاب الفحص، كتاب فى اتّفاق اراء ارسطوطاليس وافلاطون، كتاب فى الجنّ وحال وجودهم، كتاب فى الجوهر، كتاب فى الفلسفة وسبب ظهورها، كتاب التاثيرات العلوية، كتاب فى الحيل (الهندسية) كتاب النواميس، كتاب له نسبة الى صناعة المنطق، كتاب السياسة المدنية،

الى بعض شيا شيا، ثم بدأ بفلسفة افلاطون يعرف بغرضه منها وسمّى تواليفه فيها ثم اتبع ذلك بفلسفة ارسطوطاليس فقدّم لها مقدّمة جليلة عرف منها بتدرّجه الى الفلسفة ثم بدأ بوصف اغراضه فى تواليفه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا حتى انتهى به القول الى النسخة الموجّهة الى اول العلم الالهى والاستدلال بالعلم الطبيعى عليه فلا اعلم كتابا اجدى على طلب الفلسفة منه فانه يعرف بالمعانى المشتركة لجميع العلوم والمعانى المختصّة بعلم علم منها ولا سبيل الى فهم معانى قاطيغورياس وكيف هى الاوائل الموضوعة لجميع العلوم الّا منه، ثم له بعد هذا فى العلم الالاهى وفى العلم المدنى كتابان لا نظير لهما احدهما المعروف بالسياسة المدنية والاخر المعروف بالسيرة الفاضلة عرف فيهما بجُمل عظيمة من العلم الالهى على مذهب ارسطوطاليس فى المبادى الستّ الروحانية وكيف يوجد عنها الجواهر الجسمانية على ما هى عليه من النظام واتّصال الحكمة وعرف فيهما بمراتب الانسان وقواه النفسانية وفرق بين الوحى والفلسفة ووصف اصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة واحتياج المدينة الى السير الملكية والنواميس النبوية ٥

وكان ابو نصر الفارابى معاصرا لابى بشر متى بن يونس الا انه كان دونه فى السنّ وفوقه فى العلم وعلى كتب متى بن يونس فى علم المنطق تعويل العلماء ببغداد وغيرها من امصار المسلمين بالمشرق لقرب ماخذها وكثرة شرحها وكانت وفاة ابى بشر ببغداد فى خلافة الراضى، وقدم ابو نصر الفارابى على سيف الدولة ابى الحسن علىّ بن ابى الهيجاء عبد الله ابن حمدان الى حلب واقام فى كنفه مدّة بزىّ اهل التصوّف وقدّمه سيف الدولة واكرمه وعرف موضعه من العلم ومنزلته من الفهم ورحل فى صحبته الى دمشق فادركه اجله بها فى سنة تسع وثلثين وثلثمائة ٥

ط

قطعة ماخوذة من تاريخ الحكماء تاليف جمال الدين ابى الحسن على ابن يوسف القفطى وزير السلطان بحلب المتوفّى سنة ٦٤٦

محمّد بن محمّد بن طرخان ابو نصر الفارابى الفيلسوف من فاراب احدى مدن الترك فيما وراء النهر فيلسوف المسلمين غير مدافع دخل العراق واستوطن بغداد وقرأ بها العلم الحكمى على يوحنّا بن حيلان المتوفّى بمدينة السلام فى ايام المقتدر واستفاد منه وبرز فى ذلك على اقرانه واربى عليهم فى التحقيق وشرح الكتب المنطقية واظهر غامضها وكشف سرّها وقرّب متناولها وجمع ما يحتاج اليه منها فى كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبّهة على ما اغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل وانحاء التعاليم واوضح القول فيها عن طرق المنطق الخمسة وافاد الانتفاع بها وعرّف طرق استعمالها وكيف يصرف صورة القياس فى كل مادّة منها فجاءت كتبه فى ذلك بالغاية الكافية والنهاية الفاضلة ؞

ثم له بعد هذا كتاب شريف فى احصاء العلوم والتعريف باغراضها لم يسبق اليه ولا ذهب احد مذهبه فيه ولا يستغنى طلّاب العلوم كلّها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه ، وله كتاب فى اغراض افلاطون وارسطوطاليس يشهد له بالبراعة فى صناعة الفلسفة والتحقيق بفنون الحكمة وهو اكبر عون على تعلّم طريق النظر وتعرّف وجه الطلب اطّلع فيه على اسرار العلوم وثمارها علما علما وبيّن كيف التدرّج من بعضها

بالقيـاس اليـنـا لا غير وكذلك ما قلوه فى الامتلاء والاستقلال ومهما لم يلحقه فى ذاته تغيّر ما الذى يجب ان يلحق ذلك البصر ما هو دليل من الامور على ما وضع ›

* كح * لما كانت الكواكب والشمس فى ذواتها لا حـارّة ولا باردة ولا رطبـة ولا يابسـة باتّفاق من العلمـاء فـا معنى الاحتراق الذى ادّعوا فى الكواكب التى تقرب من الشمس وحيث وضعوا الشمس دليلا على الملوك والسلاطين فلمَ لم يجمعوا بان الكواكب التى هى دليل على نوع من انواع الناس مثل عطارد الذى وضعوه دليلا على الكتبـة او على من يكون هو صاحب طالعـه وهيلاجـه اذا قرب من الشمس ان يكون له تمكّن من السلطان وقرب اليه وزُلفى لكنهم جعلوا ذلك منحسة ›

* كط * من يظنّ ان هذه بتجارب عليها وجدت دلائل هذه الكواكب وشهاداتهـا فليعمد الى سائر ما وضع ليقلّبهـا معلوما فى المواليد والمسائل والتحاويل فان وجد بعضهـا يصحّ وبعضهـا لا يصحّ على ما عليـه حال ما وضع فليعلم ان ذلك ظنّ وحسبان واستحسان وعرفة ›

* ل * لم نر احدا وان كان من الاشتهار باحكـام النجوم والايمـان بهـا واليقين فيهـا بغايـة ليس من ورائهـا مثل غايـة وهو يقطع امرا مما يهمّه لاجل حكم يحكم لـه بـه وان عاين فى طالع مولده او بسالـه جميع الشهادات التى بها يُستدلّ وعليهـا يعوَّل اخراج مال وترك حزم فى حرب واخذ زاد فى سفر او ما اشبهـه ذلك واذا كان الامر على هذا السبيل فما اشتغالهم بهذا الفنّ الا لاحدى ثلاث اما لتفكّر وولوع واما لتكثّر وتشوّق وتعيّش بـه وامـا لحزم مفرط وعمل بمـا قبل ان كل مقول محذور منـه ›

كان لونه احمر من الاجسام السفلية ايضا دليلا على ذلك اذ هي اقرب منها واشدّ ملائمة ولو وجب ان يكون كل ما كان حركته سريعة او بطيئة من الكواكب دلائل على التباطؤ والتسارع فى الحوائج لوجب ان يكون كل بطيئ وكل سريع من الاجرام السفلية ادلّ عليها اذ هي اقرب منها واشبه بها واشدّ اتّصالا وكذلك الامر فى سائرها ٭

* كه * ما اعمى بصر من نظر فى امر البروج فلما وجد الحمل به يبتدأ فى تعديدها حكم انه يدلّ على راس الحيوان وخصوصا الانسان ثم لما كان الثور يتلوه حكم بانه يدلّ على العنق والاكتاف وكذلك الى ان ينتهى الى الحوت حكم بانه يدلّ على القدمَين انما كان ينظر بعينه السخيف وعقله المذهول الى الحوت وهو متصل بالحمل والى القدمين وهما غير متّصلين بالراس فيعلم ان حكمه غير مطّرد فى ذلك اذ اعضاء بدن الحيوان موضوعة على الاستقامة والبروج على الاستدارة وليس بين المستقيم والمستدير مناسبة لكن من اعظم المصائب ان الضرورة تدعو الى التقويم بمثل هذا الطعن الذى لا يدرى هل الطاعن اضعف ام المطعون غير ان الشرّ يدفع بالشرّ ولولا ان الاشتغال بامثال هذه المقاولات والمعاندات مـ يتعطّل به الزمان لا ثبت منها جملة ٭

* كو * من حكم بان زحل هو ابطأ الكواكب سيرا والقمر اسرعها سيرا لِمَ لم يقلب الحكم ان زحل اسرعها سيرا اذ مسافته اطول مسافات الكواكب السيّارة سواها والقمر ابطأها اذ مسافته اقرب مسافات تلك ٭

* كز * هب ان القمر وسائر الكواكب ادلّة على الامور والاحوال على ما وصفه اصحاب الاحكام لِمَ قالوا ان الامور التى يراد ان تكون خفيّة مستورة ينبغى ان تتعاطاها فى وقت الاجتماع لاضمحلال ضوء القمر أَمَا علموا ان ضوء القمر على حالته لم يتغيّر ولم يلحقه زيادة ولا نقصان وانما ذلك

هناك البتّة تغيّر وتخالف طبيعى ؞

* كا * الم تعلم ان الاستقامة والاعوجاج والنقصان والكمال التى تقال فى مطالع البروج انما هى بالاضافة الى الاماكن باعيانها ولاجل تلك الاماكن لانها فى انفسها ذوات اعوجاج واستقامة وكمال ونقصان وسائر ما اشبهها فاذا كان الامر كذلك فما الذى يوجب ان يكون دلالتها على الاجرام السفلية من الحيوان والنبات بحسب تلك التى قبلت فيها وان صحّ ذلك فى ذواتها فهو يوجب شيا غير ما هو داخل فى التاثيرات الداخلة فى باب كيف ؞

* كب * من اعجب العجائب ان يمرّ القمر فيما بين البصر من الناس باعيانهم فى موضع من المواضع فيستر بجرمه عنهم ضوء الشمس وهو الذى يسمّى الكسوف فيموت لذلك ملك من ملوك الارض ولو صحّ هذا الحكم واطّرد لوجب ان كل انسان او اىّ جسم كان اذا استتر بسحاب عن ضوء الشمس فانه يموت لذلك ملك من الملوك او يحدث فى الارض حادث عظيم وذلك ما ينفر عنه طباع المجانين فكيف العقلاء ؞

* كج * بعد ما اجتمع العلماء واولو المعرفة بالحقائق على ان الاجرام العلوية فى ذواتها غير قابلة للتاثيرات والتكوينات ولا اختلاف فى طباعها فما الذى دعا اصحاب الاحكام الى ان حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى البعض بالسعادة والى غير ذلك من الوانها وحركاتها البطيئة والسريعة فليس ذلك بمستقيم فى طريق القياس اذ ليس كل ما اشبه شيأ بعرض من الاعراض فانه يجب ان يكون شبيها به بطبعه وان يصدر عن كل واحد منهما ما صدر عن الاخر ؞

* كد * لو وجب ان يكون كل ما كان لونه من الكواكب شبيها بلون الدم مثل المرّيخ دليلا على القتال واراقة الدماء لوجب ان يكون كل ما

نافع ومنها ضارّ فاىٌّ واضعٍ وضع بازاء كثرة افعاله كثرةً من امور العالم مثل حركات البهائم او اصوات الطيور او كلمات مسطورة او فصوص معمولة او سهام منشورة او اسامى مذكورة او حركات من حركات النجوم او ما اشبه ذلك مما هى فيه كثرة فانه قد يصادف بين تلك الاحوال وبين ما وضع مما ذكر انه كثرة كانت مناسبة يقيّس بها بين هذه وبين تلك ثم قد يتّفق فيها اسماء يعجّب الناظر فيها والمتأمّل لها الا ان ذلك لا عن ضرورة ولا عن وجوب ينبغى للعاقل ان يعتمدها وانما هو اتّفاق يركن اليه من كان فى عقله ضعف اما ذاتى واما عرضى فالذاتى هو ما يكون فى الانسان الفتى الذى لا تجارب معه اما لصغر سنّه واما لغباوة طبعه والعرضى هو ما يكون للانسان عند ما يغلب عليه بعض الآلام النفسانية مثل شهوة مفرطة او غضب او حزن او خوف او طرب او ما اشبه ذلك ؟

* يط * من به حركات الاجرام العلوية والمناسبات التى بينها على ما سوى ذلك من اصوات الطيور وحركات البهائم وخطوط الاكتاف وجداول الاكُفّ واختلاجات الاعضاء وسائر ما ينفأل ويتطيّر بها ومنها انما هو لمعنيين اثنين احدهما هو ان تلك الاجرام هى موثّرة فى الاجرام السفلية بكيفياتها فهى لذلك مظنون بها انها مؤثّرة ايضا باتّصالاتها وانصرافاتها وظهورها وغَيْبوبتها وتقاربها وتباعدها والاخر انها ثابتة بسيطة شريفة بعيدة عن الفسادات ؟

* ك * لبيت شعرى لما وجدت النغم التاليفية بعضها متنافرة وبعضها متلائمة وبعضها اشدّ ملائمة وبعضها اشدّ منافرة ما الذى يوجب ان لا يكون حلول الكواكب فى الدرجات التى تناسب فى العدد تلك النغم ايضا حالها فى المساعد والمناحس كذلك ما هو من المتّفق عليه ان تلك الدرجات وتلك البروج انما هى بالوضع لا بالطبع ونبس

او المكتسبة غير مستنكر ولا مدفوع ؞

* يه * معلوم ان الكواكب متى استجمعت انوارها مع ضوء الشمس على جسم من الاجسام السفلية اثّرت فيها اثرا مخالفا لما يؤثّر عند انفرادها عنه وذلك مختلف بالاكثر والاقلّ والاشدّ والاضعف والازيد والانقص بمقدار تهيّؤ ذلك الجسم فى الازمنة المختلفة لقبول ذلك الاثر وايضا فان بين الاجسام تفاوتا فى القبول وهذه هى الخواصّ التى هى موجودة وفاعلة وان كانت غير مضبوطة بمقاديرها وهيئاتها على الاستقصاء والاستيفاء ؞

* يو * العلل والاسباب اما ان تكون قريبة واما ان تكون بعيدة فالقريبة معلومة مضبوطة على اكثر الامور وذلك مثل حمى الهواء من انبثاث ضوء الشمس فيه والبعيدة قد يتّفق ان تصير مدركة معلومة مضبوطة وقد تكون مجهولة فالمضبوطة المدركة منها كالقمر يمتلى ضوءا ويسامت بحرا فيمتدّ فيسقى الارض فينبت الكلاء فيرتعها الحيوان فيسمن فيربح عليها الانسان فيستغنى وكذلك ما اشبهها ؞

* يز * لا يستنكر ان يحدث فى العالم امور لها اسباب بعيدة جدّا فلا تضبط لبعدها فيظنّ بتلك الامور انها اتّفاقية وانها من حيّز الممكن المجهول مثل ان يسامت الشمس بعض الاماكن النديّة فترتفع بخارات كثيرة فينعقد منها سحائب ويمطر عنها امطار وتكدر بها اهوية فتتعفّن بها ابدان فتعطب فيرثهم اقوام فيستغنَوْن غير ان الذى يزعم انه قد يوجد سبيل الى معرفة وقت استغناء هؤلاء القوم ومقداره وجهته من غير اقتفاء السبيل الذى ذكرت مثل تفأّل او معاقبة او استخراج حساب او مناسبة بين اجسام او اعراض فهو مدّعٍ ما لا يذعن له عقل صحيح البتّة ؞

* يح * امور العالم واحوال الانسان فيه كثيرة وهى مختلفة فمنها خير ومنها شرّ ومنها محبوب ومنها مكروه ومنها جميل ومنها قبيح ومنها

الداخلة فى الكيف ولما هى منسوبة اليها بالظنّ والوضع وبطريق الاستحسان والحسبان وهذه فى ذواتها مختلفة الطبائع وانما اشتراكها فى الاسم فقط فان من عرف بعض اجرام الكواكب وابعادها ونطق بذلك يعرف انه حكم بحكم نجومى وذلك داخل فى جملة الضروريات اذ وجوده ابدا كذلك ومن عرف ان كوكبا من الكواكب كالشمس مثلا اذا حاذى مكانا من الامكنة فانه يسخّن ذلك المكان ان لم يكن هناك مانع من جهة قابل السخونة ونطق بذلك فقد حكم ايضا بحكم نجومى وهو داخل فى جملة الممكنات على الاكثر ومن ظنّ ان الكوكب الفلانى متى قارن او اتّصل بالكوكب الفلانى استغنى بعض الناس وحدث به حادث ونطق بذلك فقد حكم ايضا بحكم نجومى وهو داخل فى جملة الامور الظنية والحسبانية وطبيعة كل حكم من هذه الاحكام مخالفة للطبيعة الباقية فاشتراكها انما هو الاسم فقط وكذلك قد يلتبس ويشتبه الامر فيها على اكثر الناس اذ هم ليسوا محكمين ولا متدربين ولا مرتاضين بالعلوم الحقيقية اعنى الضرورية البرهانية ء

* يج * مشاهدات الاجرام العلوية المضيئة موثّرة فى الاجرام السفلية بحسب قبول هذه منها كما يظهر من حرارة ضوء الشمس وكسف ضوء القمر وضوء الزهرة وما يظهر من فعلها انما بتوسّط اضوائها المشوبة لا غير ء

* يد * القدماء مختلفون فى الاجرام العلوية هل هى بذواتها مضيئة ام لا فبعضهم قالوا ليس فى العالم جرم مضىء بذاته سوى الشمس وكل ما سواها من الكواكب يستضىء منها واستدلّوا على صحّة قولهم بالقمر والزهرة فانهما يكسفان الشمس حيث يمرّان فيما بينها وبين البصر وبعضهم قالوا ان جميع الكواكب الثابتة مضيئة بذواتها وان السيّارة مستضيئة من الشمس فعلى اىّ هاتين الجهتين كانت فان تاثيرها بتوسّط اضوائها الذاتية

لم يحصل فعل ولا اثر البتّة كما ان النار وان كانت محرقة فانها متى لم تجد قابلا متهيّأ للاحتراق لم يحصل الاحتراق وكذلك الامر فى سائر ما اشبهها وكلما كان التهيّؤ فى الفاعل والقابل جميعا اتمّ كان الفعل اكمل ولو لا ما يعرض من التمنّع فى المنفعل لكانت الافعال والاثار الطبيعية ضرورية ؞

* ى * لما كانت الامور الممكنة مجهولة سمّى كل مجهول ممكنا وليس الامر كذلك اذ عكس هذه القضيّة غير صحيح على المساواة لكنه على جهة الخصوص والعموم فان كل ممكن مجهول وليس كل مجهول ممكنا ولاجل الظنّ السابق الى الوهم ان المجهول ممكن صار الممكن يقال بنحوين احدهما ما هو ممكن فى ذاته والاخر ما هو ممكن بالاضافة الى من يجهله وصار هذا المعنى سببا لغلط عظيم وتخليط مضرّ حتى ان اكثر الناس لا يميّزون بين الممكن والمجهول ولا يعرفون طبيعة الممكن ؞

* يا * ان اكثر الناس الذين لا جبلّة لهم لما وجدوا امورا مجهولة يبحثوا عنها ويطلبوا علمها وينفرّقوا عن اسبابها حتى توصّلوا الى معرفتها وصارت لهم معلومة احسنوا الظنّ بما هو ممكن بطبعه وظنّوا انه انما يجهلونه لقصورهم عن ادراك سببه وانه سيوصل الى معرفته بنوع من البحث والتفتيش ولم يعلموا ان الامر فى طبيعته ممتنع لان يكون به تقدمة معرفة البتة بجهة من الجهات اذ هو ممكن الطبيعة وما هو ممكن فهو بطبعه غير محصّل ولا بمحكوم عليه بوجود ثبات او لا وجوده ؞

* يب * الاسماء المشتركة قد تصير سببا للأغلوطات العظيمة فيحكم على اشياء بما لا وجود فيها لاجل اشتراكها فى الاسم معا ويصدق عليه ذلك الحكم كالاحكام النجومية فان قولنا الاحكام النجومية مشتركة لما هى ضرورية كالحسابيات والمقاديريات منها ولما هى ممكنة على الاكثر كالتاثيرات

احمق يتكلّم مـــا يعلم انـــه لا ينتفع بـــه ،

* و * كل ما يمكن ان يعلم او يحصل قبل وجوده بجهـــة من الجهات فهو كالعلوم المحصّلة وان عاقت عنه عوائق او تراخت بـه المدّة فاما ما لا يمكن ان يكون به تقدمة معرفة فذلك الذى لا يرجى الوقوف عليه الا بعد وجوده ، ·

* ز * الامور الممكنة التى وجودها ولا وجودها متساويات ليس احدهما اولى بها من الاخر لا يوجد عليها قياس البتّـة اذ القياس انما يوجد له نتيجة واحدة فقط اما موجبة واما سالبة واىّ قياس ينتج الشىء وضدّه فليس يفيد علما لانه انما يحتاج القياس ليفيد علما بوجود شىء فقط او لا وجوده من غير ان يميل الذهن الى طرفى النقيض جميعا بعد وجود القياس اذ الانسان من اول الامر واقف بذهنه بين وجود الشىء ولا وجوده غير محصّل احدهما فاىّ فكر او قول لا يحصل احد طرفى النقيض ولا ينفى الاخر فهو هذر باطل ،

* ح * التجارب انما تنفع فى الامور الممكنـــة على الاكثر فاما الممكنـــة فى الندرة والممكنة على التساوى فانـه لا منفعة للتجربة فيها وكذلك الرويّة واخذ التاهّب والاستعداد انما ينتفع بها فى الممكن على الاكثر لا غيره واما الضروريات والممتنعات فظاهر من امرهما ان الرويّة والاستعداد والتاهّب والتجربـة لا تستعمل فيهما وكل من قصد لذلك فهو غير صحيح العقل واما الحزم فقد ينتفع به فى الامور الممكنة فى الندرة والتى على التساوى ،

* ط * قد يظنّ بالافعال والآثار الطبيعيـة انها ضروريـة كالاحراق فى النار والترطيب فى الماء والتبريد فى الثلج وليس الامر كذلك لكنها ممكنة على الاكثر لاجل ان الفعل انمـا يحصل باجتماع معنيين احدهما تهيّؤ الفاعل للتاثير والاخر تهيّؤ المنفعل للقبول فهما لم يجتمع هذان المعنيان

ليس ببرهان على انه برهان ؏

ج اذا وجد شيآن متشابهان ثم ظهر ان شيا ثالثا هو سبب لاحدهما فان الوهم يسبق ويحكم بانه ايضا سبب للاخر وذلك لا يصحّ فى كل متشابهين اذا التشابه قد يكون نعرض من الاعراض وقد يكون بالذات والقياس الذى يتركّب فى الوهم فيوجب ما ذكر هو قياس مركّب من قياسين مثال ذلك الانسان مشّاء والانسان حيوان فالمشّاء حيوان والفرس شبيه الانسان فى انه مشّاء فهو ايضا حيوان وهذا لا يصحّ فى جميع المواضع ان القُنْفُذ ابيض وهو حيوان والاسفيداج ابيض لكنه ليس بحيوان ؏

د امور العالم واحواله نوعان احدهما امور لها اسباب عنها تحدث وبها توجد كالحرارة عن النار وعن الشمس توجد للاجسام المجاورة والمحاذية لهما وكذلك سائر ما اشبههما والنوع الاخر امور اتّفاقية ليست لها اسباب معلومة كموت الانسان او حيوته عند طلوع الشمس او غروبها فكل امر له سبب معلوم فانه معدّ لان يعلم ويُضبط ويوقّف عليه وكل امر هو من الامور الاتّفاقية فانه لا سبيل الى ان يعلم ويضبط ويوقف عليه البتّة بجهة من الجهات والاجرام العلوية علل واسباب لتلك وليست بعلل واسباب لهذه ؏

ه لو لم يكن فى العالم امور اتّفاقية ليست لها اسباب معلومة لارتفع الخوف والرجاء واذا ارتفعا لم يوجد فى الامور الانسانية نظام البتّة لا فى الشرعيات ولا فى السياسيات لانه لو لا الخوف والرجاء لما اكتسب احد شيأ لغده ولما اطاع مرؤوس لرئيسه ولما عنى رئيس بمرؤوسه ولما احسن احد الى غيره ولما اطيع الله ولما قدّم معروف ان الذى يعلم ان جميع ما هو كائن فى غد لا محالة على ما سيكون ثم سعى سعيا فهو عابث

النمسنه وجعل يفقنى على اصل اصل وقانون قانون مما بـه يوصل الى كنهه وحقيقته ويحاربنى وأُحاربه ويراجعنى واراجعه فى ذلك الباب فلما كان ذا يوم اخرج التى جزءًا بخطّه وكان فيه فصول وتذاكر كانه كان يجمعها بوقت يتفرّغ لها ويؤلّفها ويتّخذهـا كتابا او رسالة كعادتـه فانتسخت عامّتـه وتامّلته فصادفت منه المراد ووقفت على كنه المطلوب الذى كنت تعبت فيه وخفّ عن قلبى مؤنــة الوسواس الذى لم اكن انفكّ منها قديما ووضح لى السبيل الى الممكن والممتنع من الاحكام النجومية وهذه نسخة ما كان فى ذلك الجزء كتبتها لك لتتامّلها ان تنشط لذلك ٬

فصل * ا * قال ابو نصر فضيلـة العلوم والصناعات انمـا تكون باحدى ثلاث، اما بشرف الموضوع واما باستقصاء البراهين واما بعظم الجدوى الذى فيـه سواءٌ كان ذلك منتظرا او محتضرا، اما ما يفضل على غيره لعظم الجدوى الذى فيه فكالعلوم الشرعية والصنائع المحتاج اليها فى زمان زمان وعند قوم قوم واما ما يفضل على غيره لاستقصاء البراهين فيه فكالهندسة واما ما يفضل على غيره لشرف موضوعه فكعلم النجوم وقد تجتمع هذه الثلاثة كلها او الاثنان منها فى علم واحد كالعلم الالٰهى ٬

ب قد يحسن ظنّ الانسان بالعلم الواحد فيظنّـه اكثر واحسن واحكم واوضح مما هو وذلك اما لنقصة وبغض يكونان فى طبعـه فلا يقدر معهما على الوقوف على حقيقـة ذلك العلم واما لانـه لم يبلغ ما يعاند الذى عنده واما لفضيلة المستنبطين له والمتمسّكين بـه واما لكثرتهم واما لمجرى الانسان على نيل ما يرجونـه ان يحصل لهم من ذلك العلم وجلالة فائدته وعموم النفع فيه لو صحّ وتحقّق واما لاجتماع اكثر هـذه الاسباب فيـه وقد يخـرج مثل هذا الظنّ الانسـان الى قبول مـا ليس بكلـى على انـه كلـى وما ليس بمنتج من القياسات على انـه منتج وما

ح

٭ نُكت ابى نصر الفارابى فيما يصحّ ولا يصحّ من احكام النجوم ٭

قال ابو اسحاق ابرهيم بن عبد الله البغدادى كنت شديد الحرص على معرفة الاحكام النجومية صادق الرغبة فى اقتناء علمها كثير السعى فى طلبها مدمن النظر فى الكتب المؤلّفة فيها مشغوفا مسهرا بها واثقا بصحّتها غير شاكّ فى ان الذى يعرض فيه من الخطا انما هو لقصور علم العلماء عن بلوغ ما يحتاج اليه فيها وقلّة عناية الحسّاب واصحاب الارصاد ومتّخذى الآلات فيما يتعاطونه منها وانه متى زالت العوائق وسقطت هذه الموانع وجد الاتقان فى جميع ما ذُكر وصحّت الاحكام وانتفع بتقدمة المعرفة فيها واحاط العلم بالكائنات المستقبلة وتكشّفت المغيّبات وظهرت الخفيّات وكان اعتقادى مدّة من الزمان معما كنت احكمه طول تلك المدّة من امر الحساب وابحث عنه من حال الارصاد واطلبه من حذق الآلات واجددت جميعها فى الضمائر والابتدائات فما ازداد من الاصابة الا بعدا عن المطلوب الا اياسا الى ان ضجرت وارتبت فيه وعطفت على كتب الاوائل افتّشها لأجد فيها ما لعله يكون لى فيها شفاءا عما انا فيه ووجدت كتب الحكماء واصحاب الحقائق خلوّا منها واقاويلهم غير معبّرتها ولا مصروفة نحوها فصار اليقين الذى كان معى شكّا والاعتقاد ظنّا والثقة تهمة والاخلاص ريبا فلما تمادى بى الايام وتطاولت المدّة وانا على سبيل الذى ذكرته اتّفق لى لقاء ابى نصر محمد بن محمد الفارابى الطرخانى فشكوت اليه حالى تلك وعرّفته صدق رغبتى فى الوقوف على مقدار هذا العلم ومعرفة ما يصحّ منه وما لا يصحّ وسألته ان يكشف لى عمّا يصحّ من ذلك ويبيّن ما اتّضح له من مذهب الحكماء الاوّلين واجابنى الى ما

* ٤٢ * التمثيل انما يكون بان يوجد او يعلم اولا ان شيا موجود لامر جزئى فينقله الانسان من ذلك الامر الى امر جزئى شبيه بالاول فيحكم به عليه اذ كان الامران الجزئيان يعمّهما المعنى الكلى الذى هو من جهة وجد الحكم فى الجزئى الاول وكان وجود ذلك الحكم فى الاوّل اظهر واعرف وفى الثانى اخفى فالاوّل له مثل والثانى مُمثّل بالاول وحكمنا بذلك عليه تمثيل الثانى بالاول ومثاله الجسم هو الحائط والحائط مكوّن فالجسم مكوّن والسماء جسم والجسم مكوّن فالسماء مكوّنة وقد يكون القياس عن مقدّمات كثيرة مثل قولك كل جسم مؤلّف وكل مؤلّف مقارن لحدوث لا ينفكّ عنه فاذن كل جسم مقارن لحدوث لا ينفكّ عنه وكل مقارن لحدث لا ينفكّ عنه فاذًا كل جسم مقارن لمحدث لا ينفكّ عنه وكل مقارن لمحدث لا ينفكّ عنه فهو غير سابق للمحدث فاذا كل جسم غير سابق للمحدث وكل ما هو غير سابق للمحدث فوجودُه مع وجوده فاذا كل جسم فوجوده مع وجود المحدث وكل ما وجوده مع وجود المحدث فوجوده بعد لاوجوده وكل ما وجوده بعد لاوجوده فهو حادث الوجود فكل جسم فهو حادث الوجود فالعالم جسم فاذن العالم محدث والقياس على طريق الجدل ردّك الشىء الى المشارك له فى علّته لتحكم له بمثل حكمك الذى اوجبته له العلّة وهذا هو التمثيل بعينه ؞

بل النقائض ولا ايضا ينبغى ان يوجد فى القياس الخلف للفهم الا ان نضطرّ الى ذلك فنستعملها اذا كانت قوتها قوة الموجبة والسالبة المتقابلتين بان يكون فيها الشرائط التى ذكرناها على مثال ما يوجد فى الهندسة كقولنا هذا اما اكبر او اصغر او مساوٍ ؛

* ٤١ * وللاسماء غير المحصلة ثلاثة معان فالاول منها معنى العدم مثل فلان جاهل وفلان اعمى، والثانى اعمّ منه وهو رفع الشىء عن امر موجود وشان ذلك المرفوع عنه ان يوجد فيه او فى نوعه او فى جنسه اما باضطرار او بامكان كقولنا عدد لا زوج فانه ايجاب معدول، والثالث اعمّ من هذا وهو رفع الشىء عن امر موجود وان لم يكن من شان الشىء ان يوجد فيه اصلا لا فى كله ولا فى بعضه كقوله فى الله سبحانه انه لا ثبت وفى السماء انه لا خفيف ولا ثقيل، واىّ امر حمل عليه اسم غير محصل فينبغى ان يوجد ذلك الامر موجودا واىّ امر كان موجودا وسلب عنه شىء كانت قوة ذلك الشىء قوة ايجاب معدول ولا فرق فى العبارة فيه بين ان يجعل سلبا او ايجابا معدولا فان اتّفق فى امر ما يوجب ان يسلب عنه شىء ويكون موقعه موقعا ان يصير قياسا فله ان يغيّر ويجعل ايجابا معدولا حتى يطرد القياس وهذا كانا سئلنا عن سقراط هل هو حكيم وهل هو موجودٌ كان كانه لا حكيم وهذا الذى قلناه اصل عظيم الغناء فى العلوم واغفاله عظيم المضرّة فينبغى به ان ترتاض فيه والسلب اعمّ صور عن غير المحصل لان السلب اشتمل على رفع الشىء عما شانه ان يوجد فيه وما لا يوجد فيه والاسم الغير المحصل هو رفع الشى عما شانه ان يوجد فيه فان قولنا هذا الحائط عالم وهذا الحائط ليس بعالم يقتسم الصدق والكذب فان السلب هو رفع الشىء عما يمكن وجوده فيه وعما لا يمكن والاسم غير المحصل هو رفع الشىء عما شانه ان يوجد فيه ؛

موضوع واشخاص الجواهر انما تكون معقولة بكلياتها وكلياتها انما تصير موجودة فى اشخاصها واشخاص الجواهر التى يقال انها جواهر اول وكلياتها جواهر ثان لان اشخاصها اولى ان تكون جواهر اذ كانت اكمل وجودا من كلياتها من قبل انها احرى ان تكون مكيّفة بانفسها من ان تكون موجودة واحرى ان تكون غير مفتقرة فى وجودها الى شىء اخر اذ كانت غير محتاجة فى قوامها الى موضوع اصلا وانها ليست فى موضوع ولا على موضوع وانواع الجواهر ايضا على هذا المثال احرى ان تكون جواهر وضرب لا يعرف من موضوعه ما هو خارج عن ذاته وهو شخص العرض والعرض المذكور فى هذا الموضع اعمّ مما تقدّم ذكره فى ايساغوجى فان ذلك جنس وما تقدّم ذكره نوعان له وكل قضيّتين متقابلتين اما شخصيتان معا واما مهملتان معا واما متضادّتان واما تحت المتضادّتين واما متناقضتان او لا متناقضتان والمتضادّتان تكون جميعا فى الممكنة والتى تحت المتضادّتين تصدق فى الممكنة وسائرها متضادّتان تقتسمان الصدق والكذب فى جميع الجهات، وتقابل الموجبة والسالبة اعمّ من تقابل المتضادّين لان المتضادّين لا يقتسمان الصدق والكذب ما لم يكن موضوعهما موجودا وتقابل الايجاب والسلب يقتسمان الصدق والكذب وان لم يكن موضوعهما موجودا وتقابل الايجاب والسلب مثل قولك زيد ابيض وزيد ليس بابيض ومثل الانسان حيوان والانسان ليس بحيوان وتقابل الموجبات التى محمولاتها اضداد مثل قولك زيد ابيض وزيد اسود او هذا العدد زوج وهذا العدد فرد واذًا كانت القضايا التى محمولاتها اضداد لا تخلو من امرين او امور محدودة وكان قول الموجبة والسالبة كقولنا كل عدد فرد وكل عدد زوج فهو يصدق حتى تصدق الموجبة والسالبة ويكذب حتى تكذب فاذن ليس ينبغى ان تجعل المطلوبات موجبات محمولها اضدادا

الواحد يصحّ فى بعض تلك الجهات ونقيض ذلك الحكم ايضا يصحّ فى جهة اخرى فمن نظر فى هذه المسالة ينظر فى ذوات الضدّين فليس العلم بهما واحد وذلك ان العلم بالسواد غير العلم بالبياض والعلم بالعادل غير العلم بالجائر واما من نظر فى الضدّ من حيث هو ضدّ ضدّه فانه حينئذ يصير نظره فى بعض المضافات اذ الضدّ من حيث هو يضدُّ ضدَّه هو من باب المضاف والمضاف ان العلم بهما واحد وذلك انه لا يمكن ان يعرف احد المضافين على التحصيل بدون الاخر فمن هذه الجهة يكون العلم بالضدّين واحدا وبعض الناس ظنّوا معنى قولهم العلم بالضدّين واحد هو ان الذى يعلم الضدّ الواحد فبذلك العلم بعينه يعلم الضدّ الاخر يعنون بقولهم ان العلم من حيث العلم بجمع الاشياء واحد، ولو سئلوا لم تقولون ان العلم بالمضافين واحد والعلم بالنقيض واحد والعلم بالتباين واحد وخصصتم الضدّين من بين جميع المختلفات لقالوا ان التباين الذى بين الضدّين اشدّ التباينات واذا صحّ الحكم فى الابلغ يصحّ ايضا فيما دونه وهذا عندى ضعيف والاول اصحّ ؎

* ٣٨ * المتقابلان هما الشيئان الذان لا يمكن ان يوجدا فى موضوع واحد من جهة واحدة فى وقت واحد والمتقابلان اربع المضافان مثل الاب والابن والمتضادّان مثل الزوج والفرد والعدم والملكة مثل العمى والبصر والموجبة والسالبة ؎

* ٣٩ * الكليات ضربان ضرب لا تعرف من موضوعاتها ذواتها ولا تعرف من موضوع اصلا شيا خارجا عن ذاته وهو كلى الجوهر وضرب تعرف من موضوعاتها ذواتها وهو كلى العرض الذى هو فى موضوع على موضوع ؎

* ٤٠ * الاشخاص ضربان ضرب لا تعرف من موضوعاته ذواتها ولا شيئا خارجا عن ذواتها وهو شخص الجوهر الذى لا يقال على موضوع ولا فى

* ٣٢ * حدّ ارسطو النفس فقال انها استكمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوّة ،

* ٣٣ * وقال الجوهر على وجهين جوهر هيولاني وجوهر صوري فالجسم على ضربين جسم طبيعي وجسم صناعي فالاجسام الطبيعية على قسمين قسم له حيوة كالحيوان وقسم ليس له حيوة كالاسطقسات والجسم الصناعي كالسرير والثوب وما يشبههما ،

* ٣٤ * فصل الاسطقسات مبادي الجواهر المركّبة من الاسطقسات وهي النار والهواء والماء والارض والجواهر مركّبة من الاجسام الطبيعية والصناعية والاسطقسات بسائط عند الجواهر المركّبة لانها مبادي لها ،

* ٣٥ * الهيولى آخر الهويّات واخسّها ولولا قبولـه للصورة لكان معدوما بالفعل ، وهو كان معدوما بالقوّة فقبل الصورة فصار جوهرا ثم قبل الحرارة والبرودة واليبوسـة والرطوبـة فصار اسطقسات ثم يتولّد صنوف المواليد والتراكيب ،

* ٣٦ * الافلاك كلها متناهية وليس بورائها جوهر ولا شيء ولا خلاء ولا ملاء والدليل على ذلك انها موجودة بالفعل وكل ما هو موجود بالفعل فهو متناهٍ ولو لم يكن متناهيا لكان موجودا بالقوّة فهذه الاجرام السماوية كلّها موجودة بالفعل لا تحتمل زيادة واستكمالا وحكى عن افلاطون عن سقراط انه كان يمتحن عقول تلامذته فيقول لو كان الموجود غير متناه وجب ان يكون بالقوّة لا بالفعل ،

* ٣٧ * مسألـة عن معنى قولهم العلم بالاضداد واحد هل تصحّ هذه القضيّة ام لا وان صحّت فمن ايّ جهة تصحّ فقال هذه مسألـة جدليـة والمسائل الجدلية من حيّز الممكن على الاكثر وكل ما هو من هذا الحيّز فانه مما ينظر فيه من جهة وجهة وكل ما ينظر فيه من جهات مختلفة فان الحكم

فيحصّلها العقل عناية ه

* ٢٩ * وسئل عن الاشياء التى يحتاج اليها فى تعريف المجهولات وكم هى تلك الاشياء، فقال ان اقلّ ما يحتاج اليه فى تعريف المجهول هو شيئان معلومان بل اقول انه لا يمكن ان تعلم مجهولا باقلّ ولا باكثر من شيئين معلومين على الاستقصاء والتحصيل وذلك ان الذى يقدّم ثلاثة معلومات او اكثر لتعريف مجهول واحد فانه اذا استقصى النظر فيها فاما ان احد تلك الثلاث لا يخلو من ان يكون فضلا فى تعريف ذلك المجهول حتى لو اسقط ذلك كان المجهول معلوما بالمعلومين التامّين فاما ان يكون ذلك الثالث لازما عن ذينك المعلومين فلم يسقط احد ذينك التامّين ويبقى احدهما مع هذا الثالث فى صورة تعريف ذلك المجهول والشىء لا يتبيّن بنفسه والشىء الواحد لا يتبيّن منه مجهول ه

* ٣٠ * سئل عن معنى القوى والملكات والافعال الارادية فقال القوى والملكات والافعال الارادية التى اذا حصلت فى الانسان عاقت عن حصول الغرض المقصود بوجود الانسان فى العالم هى الشرور الانسانية والقوى والملكات والافعال التى اذا حصلت فى الانسان كان انسانا لحصول الغرض المقصود بوجود الانسان فى العالم هى الخيرات الانسانية فهذا حدّ الخير والشرّ الانسانى وحدّ ارسطوطاليس اياهما فى كتاب الخطابة فقال الخير هو الذى يؤثَر لاجل ذاته وانه هو الذى يؤثر غيره لاجله وانه هو الذى يتشوّقه الكل من ذوى الفهم والحسّ والشرّ حدّه عكس ذلك ه

* ٣١ * فصل فى الفرق بين الارادة والاختيار قل الاختيار ان الانسان قد يتقدّم فيختار الاشياء الممكنة ويقع ايضا ارادته على اشياء غير ممكنة مثل ان الانسان يهوى ان لا يموت والارادة اعمّ من الاختيار فان كل اختيار ارادة وليس كل ارادة اختيارا ه

من خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوّره الانسان فى نفسه ان العقل الطف الاشياء فما يتصوّره فيه هو اذن الطف الصور،

* ٢٨ * وسئل عن حصول الصورة فى الشىء على كم نوعا يكون، فقال ان حصول الصورة فى الشىء يكون على ثلاثة انواع احدها حصول الصورة فى الحسّ والاخر حصول الصورة فى العقل والثالث حصول الصورة فى الجسم فحصول الصورة فى الجسم يكون بالانفعال وهو ان تحصل صورة الشىء من شىء اخر خارج عنه بقبول منه لها مثل الحديد الذى يدنى من النار فيحصل فيه صورة النار وهى الحرارة وذلك لقبوله لها حتى يصير حاملا لها وهى محمولة فيه ويصدر عنه بتلك الصورة ما كان يصدر عن صاحب الصورة او شبيه بذلك الذى كان يصدر واما حصول الصورة فى الحسّ فهو ان لا تحصل صورة الشىء فى الحسّ الا بانفعال من الحسّ بها لكن بتصوّرها بالحال التى هى عليها من ملابستها للمادّة لا بغير ذلك من الاحوال واما حصول الصورة فى العقل فهو ان تحصل صورة الشىء فيه مفردة غير ملابسة للمادّة ولا بتلك الحالات التى هى عليها من خارج لكن بغير تلك الحالات ومفردة غير مركّبة ولا مع موضوع ومجرّدة عن جميع ما هى ملابسة وبالجملة فان الاشياء المحسوسة هى غير المعلومة والمحسوسات هى امثلة للمعلومات ومن المعلوم ان المثال غير الممثّل فان الخطّ البسيط المعقول الذى يتوهّم طرفا للجسم غير موجود مفردا من خارج لكن ذلك شىء يعقله العقل وقد يظنّ ان العقل تحصل فيه صورة الاشياء عند مباشرة الحسّ للمحسوسات بلا توسّط وليس الامر كذلك ان بينهما وسائط وهو ان الحسّ يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه ويؤدّيها الى الحسّ المشترك حتى تحصل فيه فيؤدّى الحسّ المشترك تلك الى التخيّل والتخيّل الى قوّة التمييز لتعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ويؤدّيها به منقّحة الى العقل

بعضه جوهر اخر ينتقل بانتقاله فجعل هذا المعنى ايضا جنسا وصيّره مقولة له على ان الخاتم الذى فى اصبع الانسان او اللباس الذى هو لابسه اذا نظر اليه من حيث هو ملك له فهذا بذلك المعنى من مقولة المضاف واما من حيث يحيط ببعضه او بكله وينتقل بانتقاله فهو من مقولة له فهذه هى الاجناس العشرة ؞

* ٣٦ * وسئل عن الادلّة هل تتكافأ حتى يوجد للشىء ونقيضه دليل قوىّ ويكون دليل الشىء فى القوّة والصحّة كدليل نقيضه ام لا، فقال هذه مسئلة اذا اجبت بلا مطلقا او بنعم مطلقا فان ذلك غير صواب والاولى ان تقسم الامور وتنظر هل هى فى ذلك المعنى بحكم واحد ام هى مختلفة الحكم فنقول ان الامور منها ضرورية ومنها ممكنة ولا يوجد للامور قسم ثالث وجميع العلوم مبناها على احد هذين وهى كلها محصورة بهذين فاىّ شىء كان من جملة الممكن فان مبنى القول فيه على المشهورات والمقنعات والظنون الحسنة والتقليدات وما يشبهها مما هو فى حيّز الممكن وفى مثل هذه فانه ليس من المحال ان يتكافأ الادلّة حتى يوجد دليل الشى والحجّة على اثباته من القوّة والصحّة والحسن بالمكان الذى يوازيه ويكافيه دليل نقيضه والحجّة عليه واما ما كان من المسائل والعلوم من حيّز الضرورة فان مبناها ومعوّلها يكون على الامور التى توجد ضرورة او لا توجد ضرورة وحينئذ يكون دليل الشىء صحيحا وقويا وكذلك الحجّة عليه واما الدليل على نقيضه فواهيا باطلا ضعيفا ؞

* ٣٧ * وسئل عن التصوّر بالعقل كيف يكون وعلى اىّ جهة وهل هو ان يُتصوّر بالعقل الشىء الذى هو من خارج على ما هو عليه، فقال التصوّر بالعقل هو ان يحسّ الانسان شيا من الامور التى هى خارجة النفس ويعمل العقل فى صورة ذلك الشىء ويتصوّره فى نفسه على ان الذى هو

الاجناس الستة التى توجد معانيها حادثة بين الشيئين مثل المضاف ومثل الاين ومثل متى فاما مقولة له اعنى وجود الصوت والعلم واللون وغير ذلك فهى بحقائقها من مقولة الكيف او من مقولة اخرى لائقة به، وبالجملة فان الحكيم لما بحث عن حقائق الامور الموجودة ووجد منها جوهرا قائما بذاته تطرأ عليه الاعراض وتبطل عنه وهو باق فوضعه حاملا للاعراض، ثم بحث عن الاعراض كم اجناسها فوجد الجوهر ذا مقدار ما فجعل ذلك العرض كمًا وصيّره مقولة، ثم وجد للجواهر احوالا تتغيّر من بعضها الى بعض مثل ما ان له لونا وله علما وله قوّة وله انفعالا وله فضيلة وله خلقا وله شكلا وكل شخص من الجوهر يشبه شخصا اخر فى واحد مما ذكرناه او لا يشبهه فجعل ذلك ايضا جنسا وهو الكيف وصيّره مقولة، ثم وجد الجوهر الواحد ينسب الى جوهر اخر باسم او لفظ اذا لفظ به يتّحد بالجوهر جوهر اخر ويعرض بمعرفته حتى يصير هذا الجوهر باتّحاد ذلك الجوهر الاخر به فى ذلك اللفظ ذلك الشىء الذى عُبر عنه مثل الاب والابن الصديق والشريك والمالك والعبد وغيرها فجعل ذلك ايضا جنسا وهو المضاف وصيّره مقولة، ثم وجد الجوهر فى زمان حتى يسال عن زمانه فيدلّ على ذلك الزمان الذى كان فيه ذلك الجوهر فجعله جنسا ايضا وصيّره مقولة متى، ثم وجد الجوهر ايضا فى مكان ما يُسال عن مكانه ويجاب عنه بما يستدلّ به عليه فى مكانه فجعله جنسا ايضا وصيّره مقولة اين، ثم وجد الجوهر ايضا فى وضعه باوضاع مختلفة حتى ان بعض اجزائه فى مواضع من مكانه المطبق به فى وضع واحد فيتغيّر ويتبدّل امكنة تلك الاجزاء فى وضع اخر فجعل ذلك المعنى ايضا جنسا وصيّره مقولة الوضع، ثم وجد الجوهر يؤثّر فى بعض الجواهر التى فى غيره بالشخص فصيّر ذلك المعنى ايضا جنسا وجعله مقولة يفعل، ثم وجد الجوهر يطبق به كله او

المقولة التى منها الجنس والنوع هو انك وجدت التغذّى مثلا والنطق فى الجوهر فظننت انهما فصلان فى الجوهر وهما فى ذاتهما عرضان وليس الامر كما ظننت وذلك ان الفصل بالحقيقة هو الغاذى والناطق لا النطق والاغتذاء ولعل ظانّا يظنّ ان الناطق والغاذى هما نوعان وليس الامر كذلك بل النوع هو الجسم الغاذى والحىّ الناطق ومن يسمّى النوع الذى هو الحىّ الناطق باسم الناطق وحده فانما ذلك على سبيل الذى ذكرته وهو ان الانسان اذا صادف نوعا من الانواع واراد ان يعبر عنه ويميل الى الاختصار عبر عن جملته ببعضه لانا لا نجد كله الا بالفعل الاخير الذى هو المقوّم لذلك النوع فلهذا من الشان ما يقع من الاشكال ✧

* ٢٤ * وسئل عن المساوى وغير المساوى هل هى خاصّة للكم والشبيه وغير الشبيه هل هى خاصّة للكيفية، فقال الاولى عندى ان جملة هذا القول ليس هو خاصّة لواحد من قبيل المقولتين اعنى الكم والكيفية لان الخاصّة انما تكون شيا واحدا كالضحك والصهل والجلوس وغيرها الا انا اذا سمّينا الرسم وهو قول يعبر عن الشىء بما يقوّم ذاته خاصّة فان كل واحد من المساوى وغير المساوى هو خاصّة للكم وكذلك كل واحد من الشبيه وغير الشبيه خاصّة للكيف وجملة قولنا مساو وغير مساو هو رسم للكم وجملة قولنا شبيه وغير شبيه هو رسم للكيف ✧

* ٢٥ * وسئل عن مقولة له وما رُسم به انه النسبة التى بين الجوهر وبين ما يطبق به بكله او ببعضه وينتقل بانتقاله هل هو رسم صحيح ويجمع ما يدخل تحت هذه المقولة، فقال هو رسم صحيح واما قوله له علم وله صوت وله لون فان هذه اللفظة اعنى له هو اسم مشترك وباشتراك ما ينسب كل شىء للجوهر الى الجوهر له والمقولة من بين هذه هى النسبة التى تثبت بين الجوهر وبين ما يطبق به بكله او ببعضه من الخاتم والنعل واللباس وهى من

في قاطاغورياس وان كان جنسا ففي الاجناس العالية هي ، فقال ليست الحركة من الاسماء المشتركة اذ الاسماء المشتركة لا تقال على بعض المعاني التي تحتها باستحقاق اكثر من استحقاق البعض ولا بتقديم وتاخير والحركة تقال على النقلة باستحقاق ما يقال على الاستحالة والحكيم لما وجد الاستحالة هي تغيّر يعرض للجوهر في كيفيته والزيادة والنقصان وهما تغيّران يعرضان للجوهر في كميته ووجد النقلة وهي تغيّر الجوهر في مكانه شبّه تلك التغاير بهذا التغيّر فسمّى الجميع حركة فالنقلة اذن اولى بهذا الاسم واقدم وهذه الباقية اشدّ تاخّرا فيه واقلّ استحقاقا فهي اذن من الاسماء التي تقال على ما تحتها من المعاني بتقديم وتاخير وليست هي بجنس لما تحتها اذ البعض منها في الكمية والبعض في الكيفية والبعض في الاين وليس شيء من الاجناس يحتوي هذه الاجناس الثلاثة ه

* ٢٢ * وسئل عن المحمول والموضوع المستعملين في كتاب القياس من اىّ الاسماء هما، فقال انهما من الاسماء المنقولة وذلك ان الفلاسفة لما وجدوا الاجسام يوضع بعضها ويحمل عليه البعض نقلوا هذا المعنى الى صناعتهم فسمّوا الجوهر موضوعا وما يَطرأُ عليه من الاعراض محمولات ثم انهم لما انشأُوا صناعة المنطق ووجدوا الحكم والمحكوم عليه شبيهين بالجوهر والعرض المحمول فيه سمّوهما المحمول والموضوع من غير ان يعتبر فيهما الجوهر والعرض بل قد يكون جوهرا وقد يكون عرضا وانما يعتبر في صناعة المنطق الحكم والمحكوم والخبر والمخبر فقط ه

* ٢٣ * وسئل عن الفصول هل تكون داخلة تحت المقولة التي يكون منها الجنس والنوع او تكون خارجة عنها ومن مقولة اخرى، فقال كل جنس وكل نوع هو لا محالة داخلة تحت المقولة التي فيها ذلك الجنس وذلك النوع الذي يوهمك ان الفصل قد يكون من مقولة اخرى سوى

يظهر انه نوع من انواع بعضها او كلها بل يقول ان المضاف يوجد فى جميع الاجناس ؎

* ٢٠ * سئل عن مقولة المضاف هل هى منقسمة الى انواع ذاتية ام لا وان كانت منقسمة فما انواعها وذلك ان قسمناه الى ما يرجع بعضها الى بعض بحرف ب والى ما لا يرجع بعضها الى بعض بحرف ا والى ما يبقى عند الرجوع بحرف ج والنسبة واحدة والى ما يتبدّل فهذه قسمة يحدث عنها انواع فى اللفظ لا فى المعنى، فقال ليس هذه التى عددت بانواع مقولة المضاف على ما ظنّه بعض الناس ولا مقولة الكيف ايضا منقسمة الى ما فى كتاب قاطاغورياس من الاربعة التى هى الحال والملكة والقوّة واللاقوّة والكيفيات الانفعالية واللاانفعاليات والشكل والخلقة ولا مقولة الكم ايضا منقسمة الى مذكورة فى المقولات من العدد والقول والزمان والسطح والجسم والخطّ والمكان وذلك ان حال الانواع فى القسمة بالفصول المقوّمة غير هذه الحالة لان الجنس لا ينقسم بالقسمة الصحيحة الا فى قسمين فقط ثم كل واحد من القسمين ينقسم الى قسمين اخرين ثم على هذا الترتيب الى ان ينتهى الى نوع الانواع وهذه معدودة فى كل واحد من هذه المقولات هى اكثر من اثنين والاولى فى مقولة المضاف اذا قسم ان يقال ان المضاف ما يحدث بين انواع مقولات عدة ثم يتصفّح انواع المضافات لا على هذا السبيل وبتعديد فصوله المقوّمة لانواعها ونحن ذاكرون هذه الفصول فى تفسيرنا لكتاب المقولات على ما يحتمل الاستقصاء فى ذلك الكتاب ان شاء الله تعالى ؎

* ٢١ * وسئل عن الحركة ما حدّها فقال ليس للحركة حدّ لانها من الاسماء المشكلة اذ هى مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد ولكن رسمها ان يقال انها خروج ما هو بالقوّة الى الفعل، وسئل عن الحركة هل هى من الاسماء المشتركة ام هى جنس لتلك المعانى الستة التى يذكرها الحكيم

بالجملة الا مع الجوهر ولا الجوهر الا مع العرض ولا الكلام الا مع اللسان وليس شيء من ذلك من باب المضافة لكنها داخلة في باب اللزوم واللزوم منه ما يكون عرضيا ومنه ما يكون ذاتيا فالذاتي مثل وجود النهار مع طلوع الشمس والعرضي مثل مجيء عمر عند ذهاب زيد ومنه ايضا ما هو تامّ اللزوم ومنه ما هو ناقص اللزوم والتامّ هو ان يوجد الشيء بوجود شيء اخر وذلك الشيء الاخر يوجد ايضا بوجود الشيء الاول حتى يتكافيا في الوجود مثل الاب والابن والضعف والنصف والناقص اللزوم هو ان يوجد شيء بوجود شيء اخر وليس اذا وجد ذلك الشيء الاخر وجد الشيء الاول وذلك مثل الواحد والاثنين فانه ما وجد الاثنان الا وجد الواحد وليس اذا وجد الواحد وجد الاثنان لا محالة ٭

* ١٩ * سئل عن هذين الجنسين اعني يفعل وينفعل هل هما يتكافيان في لزوم الوجود حتى اذا وجد احدهما ايُّهما اتّفق وجد الاخر، فقال لا لانا كثيرا ما نجد يفعل ولا يكون عنده انفعال وذلك حين لا يكون القابل منها قابلا لقبول الفعل واما متى وجد ينفعل فلا بدّ من ان يوجد يفعل، فقال السائل اذا كان معنى يفعل هو ان يؤثّر ومعنى ينفعل هو ان يتأثّر فلِمَ لم يجعلهما الحكيم تحت مقولة لكنهما مما جُعلا جنسين عاليين بسيطين، فقال ليس كل الاجناس العشرة بسيطة عند قياس بعضهم ببعض وانما هي بسيطة عند قياسها الى ما دونها فاما البسيطة المحضة من هذه العشرة فهي اربعةٌ الجوهر والكم والكيف والوضع فاما يفعل وينفعل فهما مما يحدثان بين الجوهر والكيف ومتى واين يحدثان بين الجوهر والكم وله يحدث بين الجوهر والجوهر المطبق به بكله وببعضه والمضاف يحدث بين كل مقولتين من العشرة وبين كل نوعين من مقولة من المقولات العشر فهو لذلك داخل من جهة او جهات في المقولات ولا يقول كذلك لانه حينئذ

يكون بالشكل الثالث او ما صورته صورة الشكل الثالث ولولا ذلك لما كان بهذين الشكلين انتفاع بعد ما بيّن الحكيم ان المطالب اربعة وهى الموجبة الكلية والسالبة الجزئية والسالبة الكلية والموجبة الجزئية تتبيّن فى الشكل الاول ؞

* ١٦ * وسئل عن هذه القضيّة وهى قولنا الانسان موجود هل هى ذات محمول ام لا ، فقال هذه مسئلة اختلفت القدماء والمتاخّرون فيها فقال بعضهم انها غير ذات محمول وبعضهم قالوا انها ذات محمول وعندى ان كلا القولين صحيحان بجهة وجهة وذلك ان هذه القضيّة وامثالها اذا نظر فيها الناظر الطبيعى الذى هو نظره فى الامور فانها غير ذات محمول لان وجود الشىء ليس هو غير الشىء والمحمول ينبغى ان يكون معنى الحكم بوجوده او نفيه عن الشىء فمن هذه الجهة ليست هى قضيّة ذات محمول واما اذا نظر اليها الناظر المنطقى فلّبها مركّبة من كلمتين هما اجزاؤها وانها قابلة للصدق والكذب فهى بهذه الجهة ذات محمول والقولان جميعا صحيحان لكن كل واحد منهما بجهة ؞

* ١٧ * وسئل عن المتضادّات وهل البياض عدم السواد ام لا ، فقال ليس البياض بعدم للسواد وبالجملة ليس شىء من المتضادّات هو عدم للضدّ الاخر لكن فى كل واحد من المتضادّات عدم الضدّ الاخر لما استحال الجسم من ضدّ الى ضدّ ؞

* ١٨ * وسئل عن مقولة يفعل وينفعل قال السائل اذا لم يمكن ان يوجد احدهما الا مع الاخر مثلا انه لا يمكننا ان نتصوّر يفعل الا مع ينفعل وايضا لا نتصوّر ينفعل الا مع يفعل فهل هما من باب المضاف ام لا ، فقال لا لانه ليس كل شىء يوجد الا مع شىء اخر فهما من باب المضاف لانا لا نجد التنفّس الا مع الرئة ولا النهار الا مع طلوع الشمس ولا العرض

* ١٤ * سئل عن الجوهر كيف يُحمل على الجواهر بالتقدّم والتاخّر فقال ان الجواهر الاولى الّتى هى الاشخاص غير محتاجة فى وجودها الى شىء سواها واما الجواهر الثوانى كالانواع والاجناس فهى فى وجودها محتاجة الى الاشخاص فالاشخاص اذن اقدم فى الجوهرية واحقّ بهذا الاسم من الكلّيات، وجهة اخرى من جهات النظر ان كليات الجواهر لما كانت ثابتة قائمة باقية والاشخاص ذاهبة ومضمحلّة فالكليات اذن احقّ باسم الجوهرية من الاشخاص وفى كلا النظرين يتبيّن ان الجوهر يُحمل على ما يُحمل عليه بالتقدّم والتاخّر فهو اذن اسم مشكل ؟

* ١٥ * سئل عن اكتساب المقدّمات لكل مطلوب كيف ينبغى ان يكتسب وفيما ذا ينبغى ان ينظر فقال ان لكل مطلوب محمولا وموضوعا ثمّ حدّاه وجزءاه والاجزاء الّتى تُحمل على الشىء سبعة جنس الشىء وفصله وخاصّته وعرضه وحدّه ورسمه وماهيته وهذه السبعة بعينها هى الّتى توضع للشى، ويحصل من ازدواجاتها ثمانية وعشرون ازدواجا ثم يطرح منها اقترانان لاجل ان السالبة الكلية تنعكس على ذاتها واذا لم تطرح تكون مكرّرة فيبقى ستة وعشرون اقترانا، والازدواج مثل ان يقترن محمول المحمول بمحمول الموضوع او محمول الموضوع بمحمول المحمول او محمول المحمول بموضوع الموضوع او موضوع المحمول بموضوع المحمول او موضوع المحمول بموضوع الموضوع فان كان موضوع المطلوب نوع الانواع فانه يطرح فى موضوع الموضوع لان موضوعه اشخاص والفيلسوف لا ينكثّر بها وان كان موضوع المطلوب شخصا فانه ينبغى ان ينقل الحكم الى نوع ذلك الشخص ثم يردّ اليه فى هذا الموضع ويتبيّن منفعة الشكل الثانى او ما صورته صورة الشكل الثانى وذلك انه اذا نظر فى مباينات المحمول ومحمولات الموضوع او عكس ذلك فان هذا هو الشكل الثانى وكذلك انتاج السالبة والموجبة الجزئيتين وانما

وفى بعض القول فى الكيفية ثم شرح ذلك فقال ان للجوهر مع الكيفية حالا ما وهو السكون الذى يبتدئ فيه من العدم الذى هو مقابل للصورة وينتهى الى الصورة بالقبول او يقول فى الجملة انه ينتهى عن القوّة الى الفعل وذلك السكون هو ينفعل واذا حصل فى الصورة او حصلت الصورة فيه فحينئذ لا بدّ لتلك الصورة من ان تكون ثابتة فتسمّى كيفية انفعالية واما سريعة الزوال فتسمّى انفعالا ثم انه لما وجد ذلك السلوك عامّا لاشياء كثيرة جعل جنسا عاليا بعمومه وجعل الانفعال باضافة الكيفية اليه حتى قيل كيفية انفعالية نوعا من انواع الكيفية ؎

* ١٢ * سئل عن الاسم المشكل ما هو فقال الاسماء على ضربين ضرب منهما اسماء سمّيت بها امور لم يُقصد بتلك التسمية معنى واحد معلوم وهى الاسماء المشتركة المتّفقة والضرب الاخر اسماء سمّيت بها امور قُصد بتلك التسمية معان معلومة وهى تنقسم ايضا قسمين فيه اسماء لامور قُصد بتلك التسمية معان معلومة والمسمّيات لا تتقدّم ولا تتاخّر فى ذلك المعنى وهى المتواطئة اسماؤها وقسم اخر اسماء لامور قصد بالتسمية معان معلومة والمسمّيات تتقدّم وتتاخّر بحسب تلك الاسماء وهى الاسماء المشكلة مثل الجوهر والعرض والقوّة والفعل والنهى والامر وما اشبهها ؎

* ١٣ * سئل على العرض كيف يُحمل على الاجناس العالية بالتقدّم والتاخّر فقال ان الكم والكيف هما بذواتها عرضان لا يحتاجان فى اثبات ماهيتهما الا الى الجوهر الحامل لهما فقط واما المضاف مثلا فلان اثبات انّيته انما يكون بين جوهر وجوهر او بين جوهر وعرض او بين عرض وعرض فحاجته فى اثبات ذاته الى اشياء اكثر من جوهر او شىء واحد فكل ما كان حاجته فى اثبات ذاته الى اشياء اقلّ فهو فى انّيته اقدم واحقّ باسم الانّية من الذى حاجته الى اكثر ؎

هو الاوّل المحض فبدوّ الشىء غير الشىء، والتركيب والتحليل الذى يحدث بشيئين فقط انما يكون فى الآن المحض والذى يكون لاشياء اكثر من اثنين انما يكون فى زمان وطول ذلك الزمان وقصره يكون بحسب كثرة تلك الاشياء وقلّتها واجزاء العالم مثل الحيوان والنبات وغير ذلك انما فى مركّبة من اشياء اكثر من اثنين فكونُها وكذلك فسادها لاجل الكثرة التى فى اجزائها وبسائطها فى زمان وكل العالم انما هو مركّب فى الحقيقة من بسيطين فهما المادّة والصورة المختصّتين فكونه كان دفعةً بلا زمان على ما بيّنا وكذلك يكون فساده بلا زمان ومن البيّن ان كل ما كان له كونٌ فله لا محالة يكون فساد، فقد بيّنا ان العالم بكليته متكوّن فاسد وكونه وفساده لا فى زمان واجزاء العالم متكوّنة فاسدة وكونها وفسادها فى زمان والله تبارك وتعالى هو الذى هو الواحد الحقّ مبدع الكل لا كون له ولا فساد،

* ١٠ * سئل عن الاشياء العامّية كيف يكون وجودُها وعلى اىّ جهة فقال ما كان وجوده بالفعل لوجود شىء اخر فوجوده على القصد الثانى فوجوده بالعرض، وجود الاشياء العامّية اعنى الكليات انما يكون بوجود الاشخاص فوجودها اذن بالعرض ولستُ اعنى بقولى هذا ان الكليات هى اعراض فيلزم ان تكون كليات الجواهر اعراضا لكن اقول ان وجودها بالفعل على الاطلاق انما هو بالعرض ؟

* ١١ * سئل عن مقولة ينفعل وعن الانفعال المذكور فى الكيفية هل هما واحد ام مختلفان وان كانا واحدا فلمَ جعل فى موضع جنسا عاليا وفى موضع داخلا تحت جنس عالٍ اخر فقال هما مشتركان بمعنًى ومختلفان بمعان فالذى يشتركان فيه هو العرض على سبيل اشتراك الاسم والمعانى التى يختلفان فيها فهى جمع ما ذكره فى قاطيغورياس عند وصفه مقولةَ ينفعل

اللين ومن خاصّة الصلب ان ينفعل بعسر ويفعل بسرعة ومن خاصّة اللين ان ينفعل بسهولة ويفعل بعسر ؞

* ٨ * سئل عن الحفظ والفهم ايّهما افضل فقال الفهم افضل من الحفظ وذلك ان الحفظ فعلُه انما يكون في الالفاظ اكثرَ وذلك في الجزئيات والاشخاص وهذه امورٌ لا تكاد تتناهى ولا هي تجدى وتغنى لا باشخاصها ولا بانواعها والساعي فيها لا يتناهى كباطل السعى والفهم فعلُه في المعانى والكليات والقوانين وهذه امورٌ محدودة متناهية وواحدة للجميع والذى يسعى في هذه الامور لا يخلو من جدوى، وايضا فان فعل الانسان الخاصّ به القياس والتدبير والسياسات والنظر في العواقب فاذا كان معوّل الانسان فيما يحتوى ويعرض له على جزئيات حفظها لا يامن الغلط والضلال اذ الامور باشخاصها لا يشبه بعضه بعضا بجميع الجهات ولعل الذى يعرض له لا يكون من جنس ما حفظه فاذا كان معوّله على الاصول والكليات وعرض له امر من الامور امكنه ان يرجع بفهمه الى الاصول فيقيس هذا بهذا فقد تبيّن ان الفهم افضل من الحفظ ؞

* ٩ * سئل عن العالم هل يكون فاسدا ام لا وان كان فاسدا فهل يكون كونه وفساده ككون وفساد سائر الاجسام ام هو نوع آخر فكيف ذلك، فقال الكون في الحقيقة هو تركيب ما او شبيه بالتركيب والفساد هو انحلال ما او شبيه بالانحلال وان قيل مكانَ التركيب والانحلال الاجتماع والافتراق جاز ذلك ايضا وكل ما كان تركيبه من اجزاء اكثر كان زمانُ تركيبه اطول وكذلك ما كان انحلاله باجزاء اكثر كان انحلاله في زمان اطول وكل ما كان من هذَيْن ذا اجزاء اقلّ كان زمانه في التركيب والانحلال اقصر واقلُّ ما يقع عليه التركيب والانحلال شيئان لان الشيء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال، ولا يجوز التركيب والتحليل الا في الزمان والزمان بدؤه وبدوه

ومنه غير ناطق مائت وهو البهائم ومنه غير ناطق غير مائت وهو الجنّ، فقال السائل الذى فى القران مناقض لهذا وهو قوله استمع نفر من الجنّ فقالوا انا سمعنا قرآنا عجبا والذى هو غير ناطق كيف يسمع وكيف يقول فقال ليس ذلك بمناقض وذلك ان السمع والقول يمكن ان يوجد للحىّ من حيث هو حىّ لان القول والتلفّظ غير التمييز الذى هو النطق وترى كثيرا من البهائم لا قولَ لها وهى حيّة وصوت الانسان مع هذه المقاطع هو له طبيعى من حيث هو حىّ بهذا النوع كما ان صوت كل نوع من انواع الحىّ لا يشبه صوت غيره من الانواع كذلك هذا الصوت بهذه المقاطع الذى للانسان مخالف لاصوات غيره من انواع الحيوان واما قولنا غير مائت فالقرآن يدلّ بذلك قوله تعالى ربّ أنظرنى الى يوم يُبعثون قال انك من المنظَرين ٥

* ٥ * وسئل عن معنى التخلخل والتكاثف ما هما وتحت اىّ مقولة هما داخلان فقال هما تحت مقولة الوضع وذلك ان التخلخل هو تباعد اجزاء الجسم فى وضعها بعضها عن بعض حتى يوجد فيها بين تلك الاجزاء اجزاء اخر من جسم اخر والتكاثف هو تقارب اجزاء فى وضعها بعضها عن بعض ٥

* ٦ * سئل عن الخشونة والملامسة ما هما وتحت اىّ مقولة هما فقال هما داخلتان تحت مقولة الوضع وذلك انهما وضع ما لاجزاء السطح فالخشونة هى وضع اجزاء السطح بالارفع والاخفض والملامسة هى وضع اجزاء سطح الجسم من غير ارتفاع ولا انخفاض ٥

* ٧ * سئل عن الاشياء الكثيفة ايُّها يقارنها الصلابة وايُّها يقارنها اللين فقال الاشياء الكثيفة اذا وجد لاجزائها اتّحاد واتّصال بعضها ببعض باحكام حدث فيها الصلابة واذا لم يوجد لاجزائها اتّحاد ولا احكام حدث فيها

ز

* رسالة للمعلّم الثانى فى جواب مسائل سئل عنها *

هذه مسائل متفرّقة سئل عنها الحكيم الفيلسوف الشيخ ابو نصر محمد ابن محمد الفارابى رحمه الله ؛

* ١ * سئل عن الالوان كيف تحدث فى الاجسام وفى اىّ اجسام تحدث فقال انها تحدث فى الاجسام التى هى تحت الكون والفساد وليس للاجسام العالية الوان ولا ايضا للاسطقسات والاجسام البسيطة ، هذا رأى اكثر القدماء الا اليسير منهم فانهم قالوا ان الارض من سائر الاسطقسات اسود اللون وان للنار اشراقا وانما يحدث الالوان فى الاجسام المركّبة عن امتزاج الاسطقسات فاىّ جسم مركّب الغالب عليه النارية فان لونه يكون ابيض واىّ جسم الغالب عليه الارضية فان لونه يكون اسود ثم على حسب ذلك يحدث الالوان المتوسّطة على المقادير التى يوجبها الامتزاج ؛

* ٢ * سئل عن اللون ما هو فقال هو نهاية الجسم المستشفّ بما هو مستشفّ وظهور اللون انما يكون فى بسط الجسم وللجسم نهايتان احداهما البسط وهى له بما هو جسم والاخرى اللون وهى له بما هو مستشفّ ؛

* ٣ * سئل عن الممازجة ما هى فقال الممازجة هى فعل كل واحدة من الكيفيتين فى الاخرى وانفعال كل واحدة منهما عن الاخرى ؛

* ٤ * سئل فيما رآه بعض العوامّ فى معنى الجنّ وسأله عن ماهيته فقال الجنّ حىّ غير ناطق غير مائت وذلك على ما توجبه القسمة التى يتبيّن منها حدّ الانسان المعروف عند الناس اعنى الحىّ الناطق المائت وذلك ان الحىّ منه ناطق مائت وهو الانسان ومنه ناطق غير مائت وهو الملك

* ٨٨ * هو اول من جهة انه منه ويصدر عنه كل موجود لغيره وهو اول من جهة انه اول بالوجود هو اول من جهة ان كل زمانى ينسب اليه يكون فقد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشىء ووجد اعنى معه لا فيه هو اول لانه اذا اعتبر كل شىء كان فيه اولا اثره وثانيا قبوله لا بالزمان، هو اخر لان الاشياء اذا نسب اليه اسبابُها ومباديها وقف عنده المنسوب فهو آخر لانه الغاية الحقيقية فى كل طلب فالغاية مثل السعادة فى قولك لم شربت الماء فتقول لتغيّر المزاج فيقال ولم اردت ان يتغيّر المزاج فتقول للصحّة فيقال لم طلبت الصحّة فتقول للسعادة والخير ثم لا يورد عليه سؤال يجب ان يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالحقّ الاول يقبل به كل شىء طبعا وارادة بحسب طاقته على ما يعرفه الراسخون فى العلم بتفصيل الجملة وبكلام طويل، فهو المعشوق الاول فلذلك هو اخر كل غاية اول فى الفكرة اخر فى الحصول هو اخر من جهة ان كل زمانى يوجد زمان يتاخّر عنه ولا يوجد زمان متاخّر عن الحقّ هو طالب اى طالب الكل الى النيل عنه بحسبه هو غالب اى مقتدر على اعدام العدم وعلى سلب الماهيات ما يستحق بنفسها من البطلان وكل شىء هالك الا وجهه ؞

؞ ولله الحمد على ما هدانا الى سبيله واولانا من فضله وخيره ؛

يطول شرحه والترتيب يجمع الكثرة فى نظام والنظام وحدة ما واذا اعتبر الحقّ ذاتا وصفات كان كل فى وحدة واذا كان الكل متمثّلا فى قدرته وعلمه فمنهما يحصل الكل مفردا عن اللواحق ثم يكتسى الموادّ فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليه احدية ذاته ؞

تفسير الفصّ الذى بعده، هو الحقّ، يقال حقّ للقول المطابق للمخبَر عنه وللمخبر عنه اذا طابق القول ويقال حقّ للموجود الحاصل ويقال حقّ للذى لا سبيل للبطلان اليه والحق الاول تعالى حق من جهة المخبر عنه حق من جهة الوجود حق من جهة انه لا سبيل للبطلان اليه لكنّا اذا قلنا انه حقّ فلانّه الواجب الذى لا يخالطه البطلان وبه يجب وجود كل باطل لانّ كل شىء ما خلا الله باطل، وهو باطن لانه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك فخفى وهو ظاهر من حيث ان الآثار تنسب الى صفاته وتحجب عن ذاته فتصدق بها مثل القدرة والعلم يعنى ان فى القدرة والعلم مساغا وسعة واما الذات فهى ممتنعة فلا تطلع على حقيقة الذات فهو باطن باعتبار ما وذلك لا من جهة حاجب وظاهر باعتبار ما ومن جهة انك اذا اكتسبت ظلّا من صفاته قطعك ذلك عن صفات البشرية وقلع عرقك عن مغرس الجسمية فوصلت الى ادراك الذات من حيث لا تدرك فالتذذت بان تدرك ان لا تدرك فلذلك عليك ان تاخذ من بطونه الى ظهوره فيظهر لك العالم الاعلى وعالم الربوبية عن الافق الاسفل وعالم البشرية ؞

* ٥٦ * الحدُّ يؤلّف من جنس وفصل كما يقال الانسان حيوان ناطق فيكون الحيوان جنسا والناطق فصلا ؞

* ٥٧ * الموضوع هو الشىء الحامل للصفات والاحوال المختلفة مثل الماء للجمود والغليان والخشب للكرسية والبابية والثوب للسواد والبياض ؞

من ظاهريته الاولى التى هى الوحدة ،

٥٤ لا يجوز ان يقال ان الحقّ الاوّل يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور كما تدرك الاشياء المحسوسة من جهة حضورها وتاثيرها فينا فتكون هى الاسباب العاملية للحقّ بل يجب ان تعلم انه يدرك الاشياء من ذاته تقدّست لانه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية فلحظ من القدرة المقدور فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سببَ علمه بغيره اذ يجوز ان يكون بعض العلم سببا لبعضه فان علم الحقّ الاوّل بطاعة العبد الذى قدّر طاعته سببٌ لعلمه بانه ينال رحمته وعلمه بان ثوابَه غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا اذا دخل الجنّة لم يعدّه الى النار، ولا يوجب هذا قبلية وبعدية فى الزمان بل يوجب القبلية والبعدية التى بالذات وقبْل يقال على وجوه خمس فيقال قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبىّ ويقال قبل بالطبع وهو الذى لا يوجد الاخر دونه وهو يوجد دون الاخر مثل الواحد والاثنين ويقال قبل بالترتيب كالصفّ الاول قبل الثانى اذا اخذت من جهة القُبلة ويقال قبل بالشرف مثل ابو بكر قبل عمر ويقال قبل بالذات واستحقاق الوجود مثل ارادة الله تعـ وكون الشىء فانهما يكونان معا لا يتاخّر كون شىء عن ارادة الله تعـ فى الزمان لكنه متاخّر فى حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان الشىء ولا تقول كان الشىء فاراد الله ،

٥٥ ليس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته وعلمه باكمل صفة لذاته ليست هى ذاته بل لازمة لذاته وفيه الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية وبحسب مقابلة القوّة والقدرة الغير المتناهية فلا كثرة فى الذات بل بعد الذات فان الصفة بعد الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود لكن لتلك الكثرة ترتيبا ترتقى به الى الذات

المحسوسة فالعقل محتاج الى ان قشرها عنها حتى يخلص الى حاقّ كنهها، والملاصق مثل الثوب الملابس وهو فى حكم المباين والملاصق والمباين يختصّان لتوفيق الادراك عندهما لانهما اقرب الى المدرك ه

٥١ الموضوع يخفى الحقيقة الجليّة لما يتبع انفعالاته اللواحق الغريبة كالنطفة التى تكتسى الصورة الانسانية فاذا كانت كثيرة معتدلة كان الشخص عظيم الجثّة حسن الصورة وان كانت يابسة قليلة كان بالضدّ وكذلك يتبع طباعها المختلفة احوال غريبة مختلفة ه

٥٢ القرب مكانى ومعنوى والحقّ غير مكانى فلا يتصوّر فيه قرب وبعد مكانى والمعنوى اما اتّصال من قبل الوجود واما اتّصال من قبل الماهية والحقّ الاوّل لا يناسب شيا فى الماهية فليس لشىء اليه نسبة ابعد او اقرب فى الماهية واتصال الوجود لا يقتضى قربا اقرب من قربه وكيف وهو مبدأ كل وجود ومعطيه وان فعل بواسطة فللواسطة واسطة وهو اقرب من الواسطة فلا خفاء بالحقّ الاوّل من قبل سائر ملاصق او مباين وقد تنزّه الحقّ الاول عن مخالطة الموضوع وتقدّس عن عوارض الموضوع وعن اللواحق الغريبة فما به لبس فى ذاته ه

٥٣ لا وجود اكمل من وجوده فلا خفاء به من نقص الوجود فهو فى ذاته ظاهر ولشدّة ظهوره باطن وبه يظهر كل ظاهر كالشمس يظهر كل خفىّ ويستبطن لا عن خفاء، تفسير الفصّ الذى بعده لا كثرة فى هوية ذات الحقّ ولا اختلاط له بل تفرّد بلا غواش ومن هناك ظاهريته وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته وظاهريته ولكن من ذاته من حيث وحدتها فهى من حيث ظاهريتها ظاهرة وهى بالحقيقة تظهر بذاتها ومن ظهورها يظهر كل شىء فيظهر مرّة اخرى لكل شىء بكل شىء وهو ظهور بالآيات وبعد ظهوره بالذات وظاهريته الثانية تتّصل بالكثرة وتنبعث

الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية ؎

* ٥٠ * كل ادراك فاما ان يكون لشيء خاصّ كزيد او شيء عامّ كالانسان والعامّ لا تقع عليه رؤية ولا يصل بحاسّة واما الشيء الخاصّ فاما ان يدرك وجوده بالاستدلال او بغير استدلال واسم المشاهدة يقع على ما ثبت وجوده فى ذاته الخاصّة بعينها من غير واسطة استدلال فان الاستدلال يقع على الغائب والغائب ينال بالاستدلال وما لا يستدلّ عليه ويُحكم مع ذلك بانّيته بلا شكّ فليس بغائب وكل موجود ليس بغائب فهو مشاهد ظاهر وادراك المشاهد هو المشاهدة والمشاهدة اما بمباشرة وملاقاة واما من غير مباشرة وملاقاة وهذا هو الرؤية والحقّ الاوّل لا يخفى عليه ذاته وليس ذلك بالاستدلال فجائز على ذاته مشاهدة كماله من ذاته فاذا تجلّى لغيره مغيبا عن الاستدلال فكان بلا مباشرة ولا مماسّة وكان مرئيّا لذلك الغير حتى لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموسا او مذوقا او غير ذلك واذا كان فى قدرة الصانع ان يجعل قوّة هذه الادراكات فى عضو البصر الذى يكون بعد البعث لم يبعد ان يكون تعالى مرئيّا يوم القيامة من غير تشبيه وتكييف ولا مماسّة ولا محاذاة تعالى عما يشركون به فلا لبس له فهو صراح فهو ظاهرٌ كل شيء يخفى فاما لسقوط حاله فى الوجود حتى يكون وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضعيف واما ان يكون لشدّة قوته وتجز قوة المدرك عنه ولكون حظّه من وجوده قويا مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا رمقته انت حسيرا او خفى شكله عليها كثيرا واما ان يكون حقاؤه بستر والستر اما مباين كالحائط او محول بين البصر وبين ما وراءه واما غير مباين وهو اما مخالط لحقيقة الشيء واما ملاصق غير مخالط والمخالط مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية الّتى غشيته فهى خفيّة فيها وكذلك سائر الامور

فيشتمل على مضمون امر الواحد والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ومنها يسبح الى الملائكة التى فى السموات ثم يفيض الى الملائكة التى فى الارضين ثم يحصل المقدّر فى الوجود ،

* ٤٨ * كل ما لم يكن فكان فله سبب ولن يكون المعدوم سببا لحصوله فى الوجود والسبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا وينتهى الى مبدء يرتّب عنه اسباب الاشياء على ترتيب علمه بها فلن نجد فى عالم الكون طبعا حادثا او اختيارا حادثا الا عن سبب ويرتقى الى سبب الاسباب ولا يجوز ان يكون الانسان مبتدئا فعلا من الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجية التى ليست باختياره وتستند تلك الاسباب الى الترتيب والترتيب يستند الى التقدير والتقدير يستند الى القضاء والقضاء ينبعث عن الامر وكل شىء مقدّر ،

* ٤٩ * فان ظنّ ظانّ انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير حادث فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اوّل وجوده ويلزم ان يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفكّ عنه ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان حادثا ولكل حادث سبب محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدثٍ احدثه فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو بنفسه فلا يخلو اما ان يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون محمولا على ذلك الاختيار من غيره وينتهى الى الاسباب الخارجة عنه التى ليست باختياره فينتهى الى الاختيار الازلى الذى اوجب ترتيب الكل على ما هو عليه فانه ان ينتهى الى اختيار حادث عاد الكلام الى الراس فتبيّن من هذا ان كل كائن من خير وشرّ يستند

ليس حجابه غير انكشافه كالشمس لو انتقبت يسيرا لاستعلنت كثيرا ؟

* ٤٥ * الذات الاحدية لا سبيل الى ادراكها بل تعرف بصفاتها وغاية السبيل اليها الاستبصار بان لا سبيل اليها وتتعالى عما يصفه الجاعلون ؟

* ٤٦ * للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات بحسب القياس الى الناس فاما ذواتها الحقيقية فامرية وانما تلاقيها من القوى البشرية الروح الانسانية القدسية فاذا تخاطبها انجذب الحسّ الباطن والظاهر الى فوق فيتمثّل لها من الملك صورة بحسب ما تحتملها فترى ملكا على غير صورته وتسمع كلامه بعد ما هو وحى والوحى لوح من مراد الملك للروح الانسانية بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقى فان الكلام انما يراد به تصوير ما يتضمّنه باطن المخاطِب فى باطن المخاطَب ليصير مثله فاذا عجز المخاطب عن مسّ باطن المخاطب بباطنه مسّ الخاتم الشمع فيجعله مثل نفسه يتّخذ فيما بين الباطنين سفيرا من الظاهرين فتكلم بالصوت او كتب او اشار واذا كان المخاطب روحا لا حجاب بينه وبين الروح اطّلع عليه اطّلاع الشمس على الماء الصافى فانتقش منه لكن المنتقش فى الروح من شانه ان يشبح الى الحسّ الباطن اذا كان قويا فينطبع فى القوّة المذكرة فيشاهد فيكون الموحى اليه يتّصل بالملك بباطنه ويتلقّى وحيه بباطنه ثم يتمثّل للملك صورة محسوسة ولكلامه اصوات مسموعة فيكون الملك والوحى يتادى كل منهما الى قواه المدركة من وجهين ويعرض للقوى الحسّية شبه الدهش وللموحى اليه شبه الغَشْى ثم يرى ؟

* ٤٧ * لا تظنّ ان القلم آلة جمادية واللوح بسط مسطّح والكتابة نقش مرقوم بل القلم ملك روحانى واللوح ملك روحانى والكتابة تصوير الحقائق فالقلم يتلقّى ما فى الامر من المعانى ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح اما القضاء

الباطن واذا عطّلها الظاهر يمكن منها الباطن الذى لا يهدأ فشبح فيها مثل ما يحصل فى الباطن حتى يصير مشاهدا فيرى كما فى النوم وربّما جذب الباطنَ جاذبٌ جدّ فى شغله فاشتدّت حركة الباطن اشتدادا يستولى بسلطانه فحينئذ لا يخلو من وجهين اما ان يعدل العقل حركته ويغشى غليانه واما ان يعجز عنه ويعزب عن جواره فان اتّفق من العقل عجز ومن الخيال تسلّط قوىّ تمثّل فى الخيال قوّة مباشرتها فى هذه المرآة فيتصوّر فيها الصورة المتخيّلة فتصير مشاهدة كما تعرض لمن يغلب فى باطنه استشعار امر او تمكّن خوف فيسمع اصواتا ويبصر اشخاصا وهذا التسلّط ربما قوى على الباطن وقصر عنه يد الظاهر فلاح فيه شىء من الملكوت الاعلى فاخبر بالغيب كما يلوح فى النوم عند هدوّ الحواسّ وسكون المشاعر فيرى الاحلام فربما ضبطت القوّة الحافظة الرويا بحالها فلم يحتج الى عبارة وربما انتقلت القوّة المتخيّلة بحركاتها التشبيهية عن المرئىّ نفسه الى امور تجانسه فحينئذ يحتاج الى التعبير والتعبير هو حدس من المعبّر يستخرج به الاصل من الفرع ٭

* ٤٣ * ليس من شان المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل ولا من شان المعقول من حيث هو معقول ان يحسّ ولن يستتمّ الاحساس الا بآلة جسمانية فيها تتشبّح صور المحسوس تشبّحا مستصحبا للواحق الغريبة ولن يستتمّ الادراك العقلى بآلة جسمانية فان المتصوّر فيها مخصوص والعام المشترك فيه لا يتقرّر فى منقسم بل الروح الانسانية هى التى تتلقّى المعقولات بقبول جوهر غير جسمانى وليس بمتجزّء ولا بمتمكّن بل غير داخل فى وهم ولا يدرك بالحسّ لانه من حيز الامر ٭

* ٤٤ * الحسّ تصرّفه فيما هو من عالم الخلق والعقل تصرّفه فيما هو من عالم الامر وما هو فوق الخلق والامر فهو محتجب عن الحسّ والعقل

بقوّة لها تسمّى العقل النظرى وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظرى كصقالها وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالاهى كما ترتسم الاشباح فى المرايا الصقيلة اذا لم يفسد صقالها بطبع ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الاعلى شغل بما تحسّها من الشهوة والغضب والحسّ والتخيّل فاذا اعرضت عن هذه وتوجّهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى واتّصلت باللذّة العلياء ٥

* ٤٠ * الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق ولا يستغرق الحسّ الظاهر حسّها الباطن وقد يتعدّى تاثيرها من بدنها الى اجسام العالم وما فيه ويقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس ٥

* ٤١ * الارواح العاميّة الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر واذا مالت الى الظاهر غابت عن الباطن واذا ركنت من الظاهر مشاعر غابت عن الاخر واذا اجتمعت من الحسّ الباطن الى قوّة غابت عن اخرى فكذلك البصر يختل بالسمع والخوف يشغل عن الشهوة والشهوة تشغل عن الغضب والفكرة تصدّ عن الذكر والتذكّر يصرف عن التفكّر والروح القدسية لا يشغلها شان عن شان ٥

* ٤٢ * فى الحدّ المشترك بين الباطن والظاهر قوّة هى تجمع تأدية الحواسّ وعندها بالحقيقة الاحساس وعندها ترتسم صورة آلة تتحرّك بالعجلة فتبقى الصورة محفوظة فيها وان زالت حتى تحسّ كخطّ مستقيم او كخطّ مستدير من غير ان يكون كذلك الا ان ذلك لا يطول ثباته وهذه القوّة ايضا مكان لتقدير الصور الباطنة فيها عند النوم فان المدرك بالحقيقة هو ما يتصوّر فيها سواء ورد عليها من خارج او صدر اليها من داخل فما تصوّر فيها يحصل مشاهدا فان امكنها الحسّ الظاهر تعطّلت عن

وهى التى استثبتت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامّة الحواسّ او ملاقاتها فتزول عن الحسّ ويبقى فيها قوّة تسمّى وهْما وهى التى تدرك من المحسوس ما لا يحسّ مثل القوّة التى فى الشاة اذا اشبحت صورة الذئب فى حاسّة الشاة تشبّحت عداوته ورداءته فيها اذا كانت الحاسّة لا تدرك ذلك وقوّة تسمّى حافظة وهى خزانة ما يدركه الوهم كما ان القوّة المصوّرة خزانة ما يدركه الحسّ وقوّة تسمّى مفكّرة وهى التى تتسلّط على الودائع فى خزانة المصوّرة والحافظة فيخلط بعضها ببعض ويفصل بعضها عن بعض وانما تسمّى مفكّرة اذا استعملها روح الانسان والعقل فان استعملها الوهم سمّيت متخيّلة ؛

* ٣٧ * الحسّ الظاهر لا يدرك صرف المعنى بل خلطه ولا يستثبته بعد زوال المحسوس فان الحسّ لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان بل ادرك انسانا له زيادة احوال من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك لو كانت تلك الاحوال داخلة فى حقيقة الانسانية يشارك فيها الناس كلّهم والحسّ مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس ولا يدرك الصورة الا فى المادّة والا مع علائق المادّة ؛

* ٣٨ * الوهم والحسّ الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ولكن يستثبته بعد زوال المحسوس فانّ الوهم والتخيّل ايضا لا يحضران فى الباطن صورة الانسانية صرفة بل على نحو ما تحسّ من خارج مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف واين ووضع فاذا حاول ان يتمثّل فيه الانسانية من حيث هى الانسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه ذلك بل انما يمكنه استثبات الصورة الانسانية المخلوطة الماخوذة عن الحسّ وان فارق المحسوس ؛

* ٣٩ * الروح الانسانية هى التى تتمكّن من تصوّر المعنى بحدّه وحقيقته منفوضا عنه اللواحق الغريبة ماخوذا من حيث يشترك فيه الكثير وذلك

وهذه من قوى روح الانسان، والعمل الانسانى اختيار الجميل والنافع فى المقصد المعهود اليه بالحيوة العاجلة وقد فاق السفه على العدل ويهدى اليه عقل يفيده التجارب ويوتيه العشرة ويقلّده التاديب بعد صحّة من العقل الاصيل ؏

* ٣٣ * الادراك يناسب الانتقاش كما ان الشمع يكون اجنبيا عن الخاتم حتى اذا طابقه عانقه معانقة ضامنة وحلّ عنه بمعرفة ومشاكلة صورة كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة فاذا اختلس عنه صورته عقد منه المعرفة كالحسّ ياخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر فيتمثّل فى الذكر وان غاب عن المحسوس، والادراك الحيوانى اما فى الظاهر واما فى الباطن والادراك الظاهر هو بالحواسّ الخمس التى هى المشاعر والادراك الباطن من الحيوان الوهم ؏

* ٣٤ * كل حسّ من الحواسّ الظاهرة يتاثّر من المحسوس مثل كيفيته فان كان المحسوس قويّا خلّف فيه صورته زمانا كالبصر اذا حدق الشمس تمثّل فيه شبح الشمس فاذا اعرض عن جرم الشمس بقى فيه ذلك الاثر زمانا وربما استولى على غريزة الحدقة فافسدها وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوىّ باشره طنين متعب مدّةً ما وكذلك حكم الرائحة والطعم وهذا فى اللمس اظهر ؏

* ٣٥ * البصر مرآة يتشبّح فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه فاذا زال ولم يكن قويا انسلخ، والسمع جوبة يتموّج فيها الهواء المنقلب من متصاكّين على شكله فتسمع، واللمس قوّة فى عضو معتدل يحسّ بما يحدث فيه من استحالة بسبب ملاقٍ مؤثّر وكذلك حال الشمّ والذوق ؏

* ٣٦ * ان وراء المشاعر الظاهرة شركا وحبائل الاصطياد ما يقتضيه الحسّ من الصور ومن ذلك قوّة تسمّى مصوّرة وقد رتّبت فى مقدّم الدماغ

مشارك له فى حقيقة الذات يناله العقل ويعرض عنه الوهم فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الامر لان روحك من امر ربّك وبدنك من خلق ربّك ،

* ٢٨ * النبوّة مختصّة فى روحها بقوّة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الاكبر كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الاصغر فتاتى بمعجزات خارجة عن الجبلّة والعادات ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شىء عن انتقاش ما فى اللوح المحفوظ من الكتاب الذى لا يبطل وذوات الملائكة التى هى الرسل فتبلغ مما عند الله الى عامّة الخلق ،

* ٢٩ * الملائكة صور علمية جواهرها علوم ابداعية ليست كالواح فيها نقوش او صدور فيها علوم بل هى علوم ابداعية قائمة بذواتها تلحظ الامر الاعلى فتنطبع فى هوياتها ما تلحظ وهى مطلقة لكن الروح القدسية يخاطبها فى اليقظة والروح البشرية تعاشرها فى النوم ،

* ٣٠ * ان الانسان منقسم الى سرّ وعلن اما علنه فهو الجسم المحسوس باعضائه وامشاجه وقد وقف الحسّ على ظاهره ودلّ التشريح على باطنه واما سرّه فقوى روحه ،

* ٣١ * ان قوى روح الانسان تنقسم الى قسمين قسم موكّل بالعمل وقسم موكّل بالادراك والعمل ثلاثة اقسام نباتى وحيوانى وانسانى والادراك قسمان حيوانى وانسانى وهذه الاقسام الخمسة موجودة فى الانسان ويشاركه فى كثير منها غيره ،

* ٣٢ * العمل النباتى فى غرض حفظ الشخص وتنميته وحفظ النوع وتبقيته بالتوليد وقد سلط عليها احدى قوى روح الانسان وقوم يسمّونها القوّة النباتية ولا حاجة لنا الى شرحها والعمل الحيوانى جذب النافع وتقتضيه الشهوة ودفع الضارّ ويستدعيه الخوف ويتولاه الغضب

بولبيموس اذا استفرغ عن معدته الاذى والتخدر اذا سرت قوة الحس فى خارجته اليبس الاول يستلذ الحلو استلذاذا اليبس الثانى يقلقله الجوع اقلاق اليبس الثالث ينهكه الالم انهاكا كذلك اذا كشف غطاءك فبصرك اليوم جديد ؞

* ٢٢ * ان لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن فاجتهد ان ترفع الحجاب وتتجرد فحينئذ تلحق فلا تسال عما تباشره فان الملت فويل لك وان سلمت فطوبى لك وانت فى بدنك تكون كانك لست فى بدنك وكانك فى صُقْع الملكوت فترى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاتخذ لك عنه الحق عهدا الى ان تاتيه فردا ؞

* ٢٣ * ما تقول فى الذى عند الحق تعالى من الحق فهناك صورة العشق فهو معشوق لذاته وان لم تعشق لذيذه عند ذاته وان لم تلحق ثَمّ وجوده فوق التمام فيفضل ليسمح على الانام ؞

* ٢٤ * من شاهد الحق لزمه لزوما او تركه تجزا ولا منزلة بين هاتين المنزلتين الا منزلة لخمول ومن تركه تجزا فقد اقام عذرا وهو متجلٌّ فيشرق ويسرع فيلحق وهو لا يضيع اجر المحسنين ؞

* ٢٥ * صلّت السماء بدورانها والارض برجحانها والماء بسيلانه والمطر بهطلانه وقد تصلّى له ولا تشعر واذكر الله اكبر ؞

* ٢٦ * ان الروح الذى لك من جوهر عالم الامر لا يتشكّل بصورة ولا يتخلّق بخلقة ولا يتعيّن باشارة ولا يتردّد بين سكون وحركة فلذلك تدرك المعدوم الذى فات والمنتظر الذى هو آتٍ وتسبح فى عالم الملكوت وتنتقش من خاتم الجبروت ؞

* ٢٧ * انت مركّب من جوهرين احدهما مشكّل مصوّر مكيّف مقدّر متحرّك وساكن متجسّد منقسم والثانى مباين للاوّل فى هذه الصفات غير

* ١٥ * اذا عرفت اولا الحقّ عرفت الحقّ وعرفت ما ليس بحقّ وان عرفت الباطل اولا عرفت الباطل ولم تعرف الحقّ على ما هو حقُّه فانظر الى الحقّ فانك لا تحبّ الآفلين بل توجّه بوجهك الى وجه من لا يبقى الا وجهُه ؛

* ١٦ * اليس قد استبان لك ان الحقّ الواجب لا ينقسم قولا على كثيرين ولا يشارك ندّا ولا يقابل ضدّا ولا يتجزّء مقدارا ولا حدّا ولا تختلف ماهيته وهويته ولا يتغاير ظاهريته وباطنيته فانظر هل ما تقبله مشاعرك وتمثّل ضمائرك كذلك لا تجده فليس ذلك الا مباينا له فهذا منه فدع هذا اليه فقد عارفته ؛

* ١٧ * كل ادراك فاما ان يكون لملائم او لغير ملائم بل منافر واللذّة ادراك الملائم والاذى ادراك المنافر، ان لكل ادراك كمالا فلذّته ادراكه ما يستطيبه وللغضب الغلبة وللوهم الرجاء ولكل حسّ ما يُعدّ له ولما هو اعلى هو الحقّ وخصوصا الحقّ بالذات كل كمال من هذه الكمالات وهي معشوقة دراكة ؛

* ١٨ * ان النفس المطمئنّة كمالها عرفان الحقّ الاول بادراكها فعرفانها للحقّ الاول وهي بريّة قدسيّة على ما يتجلّى لها هو اللذّة القصوى ؛

* ١٩ * كل مدرك متشبّه من جهة بما يدركه تشبّه التقبّل والاتّصال والنفس المطمئنّة ستخالط معنى من اللذّة الحقيقة على ضرب من الاتّصال فترى الحقّ وتبطل عن ذاتها فاذا رجعت الى ذاتها قالت لها أُفّ ؛

* ٢٠ * ما كل نائل اللذّة يشعر بها ولا كل محتاج الى صحّة يفطن بها بل قد يعاف ويكره اليس المرور يستخبث الحلو ويستبشعه اليس من به جوع بوليموس يعاف الطعام ويذوب بدنه جوعا ما كل متقلّب في سبب مولم يحسّ به أليس الخدر لا يولمه احراق النار ولا اجماد الزمهرير ؛

* ٢١ * ما حال المرور اذا كشف عنه غطاء سوء المزاج ومن به جوع

* ١٠ * علمنا الاوّل لذاته لا ينقسم وعلمه الثانى عن ذاته اذا تكثّر لم تكن الكثرة فى ذاته بل بعد ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها ، من هناك يجرى القلم فى اللوح المحفوظ جريانا متناهيا الى يوم القيامة واذا كان مرتع بصرك ذلك الجنات ومذاقك فى ذلك الفرات كنت فى طيب ولم تدهش ؞

* ١١ * ابعد الى الاحدية تدهش الى الابدية واذا سئلت عنها فهى قرب اظلّت الاحدية فكان قلّما اظلّت الكلّية فكانت لوحا وجرى القلم على اللوح بالخلق ؞

* ١٢ * امتنع ما لا يتناهى لا فى كل شىء بل فى الخلق وما له نظامة ورتبة ووجب فى الامر فهناك الغير المتناهى كم شئت ؞

* ١٣ * لحظت الاحدية فكانت قدرة فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة وهناك افق عالم الربوبية يليها عالم الامر يجرى به القلم على اللوح فيتكثّر الوحدة حيث يغشى السدرة ما يغشى ويلقى الروح والكلمة وهناك افق عالم الامر يليه العرش والكرسىّ والسموات وما فيها كل يسبّح بحمده ثم يدور على المبدأ وهناك عالم الخلق يلتفت منه الى عالم الامر ويأتونه كلّهم فردا ؞

* ١٤ * لك ان تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة ولك ان تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم انه لا بد من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغى ان يكون عليه الموجود بالذات فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل تعرف بالنزول ان ليس هذا ذاك وتعرف بالصعود ان هذا هذا سنريهم اياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى تبيّن لهم انه الحقّ او لم يكف بربّك انه على كل شىء شهيد ؞

موجودا بان يكون ناطقا او اعجم لكنه لا يصير له ماهية الحيوان بانه ناطق ؞

٧ وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول فلو كان له فصل لكان الفصل مقوّما له موجودا وكان داخلا فى ماهيته وهو محال اذ ماهية الوجود نفسُه، وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وهذا ايضا برهان على الدعوى الاولى، وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء من اجزائه اما واجب الوجود فكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود فهو اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد فى الوجود ؞

٨ واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا نوع له ولا ندّ له، واجب الوجود لا مقوّم له ولا موضوع له ولا عوارض له ولا لبس له فهو صراح فهو ظاهر، واجب الوجود مبدأُ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفسُ ذاته فيكثر علمه بالكل كثرةً بعد ذاته ويتّحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل فى وحدة فهو الحقّ وكيف لا وقد وجب هو الباطن وكيف لا وقد ظهر فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن من حيث هو ظاهر فخذْ من بطونه الى ظهوره حتى يظهر لك ويبطن ؞

٩ كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف نفسه واذا رتبت الاسباب انتهت اواخرها الى الجزئيات الشخصية على سبيل الايجاب فكل كلّى وجزئى ظاهر عن ظاهريته الاولى ولكن ليس يظهر له شىء منها عن ذواتها داخل فى الزمان والآن بل عن ذاته والترتيب الذى عنده شخصا فشخصا بغير نهاية فعالم علمه بعد ذاته هو الكل الثانى لا نهاية له ولا حدّ وهناك الامرُ ؞

مّا تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه فيكون اذن المبدأُ الذى عنه الوجود غيرَ الماهية وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض فاما من نفس الشيء واما من غيره واذا لم تكن الهوية للماهية التى ليست هى الهوية عن نفسها فهى لها عن غيرها فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقوّمات لماهيته فهويته من غيره وينتهى الى المبدأ الذى لا ماهية له مباينة للهوية ؎

* ٢ * الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها فى ذاتها والا لم يوجد ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة فهى فى حدّ ذاتها ممكنة الوجود ويجب بشرط مبدئه ويمتنع بشرط لا مبدئها فهى فى حدّ ذاتها هالكة ومن الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة ضرورة وكل شيء هالك الا وجهه ؎

* ٣ * الماهية المعلولة لها عن ذاتها انها ليست ولها عن غيرها انها توجد والامر الذى عن الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات فللماهية المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد فهى محدَثة لا بزمان تقدّم ؎

* ٤ * كل ماهية مقولة على كثيرين وليس قولها على كثيرين لماهيتها والا لما كانت ماهيتها لمفرد فذلك عن غيرها فوجودها معلول ؎

* ٥ * كل واحد من اشخاص الماهية المشتركة فيه ليس كونه تلك الماهية هو كونه ذلك الواحد والا لاستحالت تلك الماهية بغير ذلك الواحد فاذن ليس كونها ذلك الواحد واجبا لها من ذاتها فهى بسبب خارج فهى معلولة ؎

* ٦ * الفصل لا مدخل له فى ماهية الجنس فان دخل ففى انّيته اعنى ان طبيعة الجنس تتقوّم بالفعل بذلك الفصل بل المقوّم بالفصل هو الحصول فى الاعيان ذاتا موجودة قائمة بذلك الفصل كالحيوان مطلقا انما يصير

د

* رسالة فصوص الحكم لابى نصر محمّد بن محمّد بن اوزلغ بن طرخان الفارابى *

١ الامور الموجودة قبلنا لكل منها ماهيّة وهُويّة وليست ماهيتُه هويتَه ولا داخلة فى هويته ولو كانت ماهية الانسان هويته لكان تصوّرك لماهية الانسان تصوّرا لهويته فكنت اذا تصوّرت ما الانسان تصوّرت هو الانسان فعلمت وجودَه ولكان كل تصوّر يستدعى تصديقا، ولا الهُوية داخلة فى ماهية هذه الاشياء والا لكانت مقوّما لا يستكمل تصوّر الماهية دونه ويستحيل رفعه عن الماهية توهّما، ولو كان قياس الهوية من الانسان قياس الجسمية والحيوانية وكان كما ان من يفهم الانسان انسانا لا يشكّ فى انه جسم او حيوان اذا فهم الجسم او الحيوان كذلك لا يشكّ فى انه موجود وليس كذلك بل يشكّ ما لم يقم حسّ او دليل، فالوجود والهوية لما بيّنّا من الموجودات ليس من جملة المقوّمات فهو من جملة العوارض اللازمة وليس من جملة اللواحق التى تكون بعد الماهية وكل لاحق فاما ان يلحق الذات من ذاته ويلزمه واما ان يلحقه عن غيره ومحال ان يكون الذى لا وجود له يلزمه شىء يتبعه فى الوجود فمحال ان تكون الماهية يلزمها شىء حاصل الا بعد حصولها ولا يجوز ان يكون الحصول يلزمه بعد الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون قد كان قبل نفسه فلا يجوز ان يكون الوجود من اللواحق التى للماهية عن نفسها اذ اللاحق لا يلحق الشىء عن نفسه الا الحاصل الذى اذا حصل عرضت له اشياء يثبتها هو فان الملزوم المقتضى للّازم علّة لما يتبعه ويلزمه والعلّة لا توجب معلولها الا اذا وجبت وقبل الوجود لا تكون وجبت فلا يكون الوجود

تكن تلك الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة وان فات الخير الكثير الذى يصل الى ذلك الشىء لاجل اليسير من الشرّ الذى لا بدّ منه كان الشرّ حينئذ اكثر والسلام

؛ تمت الرسالة ؛

تفعل بآلة ولا يمكن الا كذلك وليس واحدة من هذه القوى بمفارقة ؞

* ٢١ * ومن هذه القوى العقل العملى وهو الذى يستنبط ما يجب فعله من الاعمال الانسانية ومن قوى النفس العقل العلمى وهو الذى يتمّ به جوهر النفس ويصير جوهرا عقليا بالفعل ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلا هيولانيا ومرة عقلا بالملكة ومرة عقلا مستفادا ، وهذه القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بجسم ولا يخرج من القوة الى الفعل ولا يصير عقلا تامّا الا لسبب عقل مفارق وهو العقل الفعّال الذى يخرجه الى الفعل ولا يجوز ان تكون المعقولات منحصرة فى شىء متجزّء او ذى وضع وهو مفارق للمادّة يبقى بعد موت البدن وليس فيه قوة قبول الفساد وهو جوهر احدىّ وهو الانسان على الحقيقة وله قوى تنبثّ منه فى الاعضاء وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشىء الصالح لقبوله ؞

* ٢٢ * وهو البدن فحينئذ يستحقّ الظهور، وذلك الشىء هو الجسد والروح الكائن فى ضمن القلب من اجزاء البدن وهو الموضوع الاول للنفس ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما يقول افلاطن ولا يجوز انتقال النفس من جسد الى جسد كما يقوله التناسخيون وللنفس بعد موت البدن سعادات وشقاوات وهذه الاحوال متفاوتة للنفوس وهى امور لها مستحقّة وذلك لها بالوجوب والعدل كما يكون انسان يحسن بتدبير صحّة البدن فمن تلك الجهة ياتى مرض بدنه والتوفيق فى الامور بيد الله تعالى وكل ميسّر لما خلق له ، وعناية الله تعالى محيطة لجميع الاشياء ومتّصلة بكل احد وكل كائن فبقضائه وقدره والشرور ايضا بقدره وقضائه لان الشرور على سبيل التبع للاشياء التى لا بدّ لها من الشرّ والشرور واصلة الى الذوات الفاسدات وتلك الشرور محمودة على طريق العرض اذ لو لم

وهذه كلها تظهر من تلك الاربع التى هى الاولى ، والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة هو الماء والشديد الجرى هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض وهذه الموادّ الاربع التى هى اصول الكون والفساد قابلة لاستحالة بعضها الى بعض، والاشياء الكائنة الفاسدة التى تظهر انما تظهر من الامزجة التى تظهر فيها على النسب المختلفة التى تعطيها الاستعدادات لقبول الخلق المختلفة والصور المختلفة التى بها قوامها ؏

١٩ ويظهر من هذه الصور الكيفيات المحسوسة وهذه الكيفيات يبطلها ويخلفها غيرُها والصور باقية بحالها وما يحصل من الامزجة الاربعة يبقى قواها وصورها ولا يفسد وحقيقة المزاج هو تغيّر الكيفيات الاربع عن حالها وانتقالها من ضدّ الى ضدّ وتلك هى الناشية من القوى الاصلية وتاثير بعضها فى بعض حتى يحصل كيفية متوسّطة حَكَمَه البارى تعالى فى الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخصّ كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال، وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاجَ البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة ولكل نوع من النبات نفس هى صورة ذلك النوع ومن تلك الصورة يظهر القوى التى تبلغ بذلك النوع كمالا بالالات التى لها يفعل وحال كل نوع من انواع الحيوان على هذا ؏

٢٠ وللانسان من جملة الحيوان خواصّ بان له نفسا يظهر منها قوى بها تفعل افعالها بالالات الجسمانية وله زيادة قوّة بان يفعل لا بآلة جسمانية وتلك قوّة الفعل ومن تلك القوى الغاذية والمربية والمولدة ولكل واحدة من هذه قوّة تخدمها ومن قواها المدركة القوى الظاهرة والاحساس الباطنة المتخيّلة والوهم والذاكرة والمفكّرة والقوى المحرّكة الشهوانية والغضبية والتى تحرّك الاعضاء، وكل واحدة من هذه القوى التى ذكرناها

جسم فله قوّة تكون ابتداء حركته بذاته، وسبب اختلاف الانواع اختلاف مباديها التى فيها وبسائط العالم لها اماكن تكون فيها ولا تواحد منها مكانان، والعالم مركّب من بسائط صايرة كرة واحدة وليس خارج العالم شىء فليس اذن فى مكان ولا يفضى الى فراغ او الى ملاء، وكل جسم طبيعى اذا انتهى الى مكانه الخاصّ لم يتحرّك الا بالقسر فاذا فارق مكانه يتحرّك اليه بالطبع ›

* ١٧ * وطبع الفلك طبع خامس لا حارّ ولا بارد ولا ثقيل ولا خفيف والفلك لا يخرقه شىء وليس فيه مبدأ حركة مستقيمة وليس لحركته ضدّ وليس وجود الفلك ليكون عنه شىء اخر بل تلك له حال خاصّة وحركته نفسانية لا طبيعية وليست حركته لشهوة او غضب لكن من جهة انّ له شوقا الى التشبّه بالعقليات المفارقة للمادّة ولكل واحد من الاجرام الفلكية عقل مفارق خاصّ له يشتاق الى التشبّه به ولا يجوز ان يكون شوق الجميع الى شىء واحد من جنس واحد بل كل واحد له معشوق خاصّ يخالف لمعشوق الاخر والكل مشترك فى ان المعشوق واحد فهو المعشوق الاول ويجب ان يكون القوّة المحرّكة لكل واحد بلا نهاية والقوى الجسمانية كل واحدة منها متناهية ولا يجوز ان يكون قوّة متناهية تحرّك جسما زمنا غير متناه ولا ان يحرّك جسما غير متناه قوّة متناهية ولا يجوز ان يكون جسم علّةً لوجود جسم ولا علّة نفس ولا علّة عقل ›

* ١٨ * والاجسام الكائنة من الاركان الاربعة فيها قوى تعطيها الاستعداد للفعل وهى الحرارة والبرودة وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل وهى الرطوبة واليبوسة وفيها قوى اخر فاعلة ومنفعلة كالذوق الفاعل فى اللسان والفم والشمّ الفاعل فى آلة الشمّ وكالصلابة واللين والخشونة واللزوجة

تسمّى زمانا ومقطع الزمان يسمّى أناء، ولا يجوز ان يكون للحركة ابتداء زمانى ولا آخرٌ زمانى فاذن يجب ان يوجد متحرّكا على هذا اللون ومحرّكا لذلك وان كان المحرّك ايضا متحرّكا احتاج الى محرّك اذ لا ينفكّ المتحرّك من المحرّك ولا يتحرّك شىء بذاته فاذن يجب ان لا يكون بلا نهاية بل ينتهى الى محرّك لا يكون متحرّكا والا ادّى الى وجود متحرّكين ومحرّكين بلا نهاية وهذا محال، والمحرّك الذى لا يكون متحرّكا يجب ان يكون واحدا ولا يكون ذا عظم ولا جسما ولا يكون متجزّيا ولا فيه كثرةٌ بوجه ٭

* ١٤ * وسطح الجسم الحاوى وسطح الجسم المحوىّ يسمّى مكانا وليس للفراغ وجودٌ، والجهة تظهر من الاجرام السماوية لانها محيطة ولها مركز، والجسم الذى يكون فيه الميل الطبيعى لا يتأتّى فيه الميل القسرى لانه متى كان فى طبعه الميل الدورى لا يجوز ان يقبل الميلَ المستقيم وكل كائن فاسد وفيه الميل المستقيم وللفلك بطبعه الميل المستدير٭

* ١٥ * وليس مقدارٌ ينتهى بالقسم الى ان لا يكون له جزءٌ والاجسام ليست مركّبة من اجزاء لا جزء لها ولا يتأتّى من الاجزاء التى لا جزء لها تأليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان والاشياء ذوات المقادير والاعداد ذوات الترتيب لا يجوز ان تحصل بالفعل بلا نهاية ولا يجوز بعدٌ بلا نهاية فى الفراغ والمَلاء اذ لا جاز وجود بلا نهاية ولا يجوز ان يكون حركة متّصلة الا الحركة المستديرة والزمان يتعلّق بهذه الحركة والحركات المستقيمة لا يكون لها اتّصال لا حيث يتوجّه فى جهة ولا حين ينعطف ولا حين يعمل زاوية فى انعطافها٭

* ١٦ * وكل جسم له مكان خاصّ اليه ينجذب فان كان الجسم بسيطا وجب ان يكون مكانه وشكله على نوع واحد لا يكون فيه خلاف ويكون هكذا الجسم المستدير وشكل كل واحد من الاربعة على مثل الكرة، وكل

ويحصل بسبب ذلك التخيّل لها التخيّل الجسمانى وذلك السبب هو سبب الحركة فيحصل من جزئيّات تخيّلاتها المتّصلة الحركات الجسمانية ثم تلك التغيّرات تصير سببا لتغيّر الاركان الاربعة وما يظهر فى عالم الكون والفساد من التغيّر ؏

* ١١ * واشتراك الاجرام السماوية فى معنى واحد وهو الحركة الدورية الصادرة عنها يصير سبب اشتراك الموادّ الاربع فى مادّة واحدة واختلاف حركاتها يصير سبب اختلاف الصور الاربع وتغيّرها من حال الى حال يصير سبب تغيّر الموادّ الاربع وكون ما يتكوّن منها وفساد ما يفسد منها ، والاجرام السماوية وان شاركت الموادّ الاربع فى تركيبها عن مادّة وصورة فان مادّة الافلاك والاجرام مخالفة لمادّة الاركان الاربعة والكائنات كما ان صور تلك مخالفة لصور هذه مع اشتراك الجميع فى الجسمية لان الابعاد الثلثة فيها مفروضة ولان ذلك كذلك لا يجوز وجود الهيولى بالفعل خالية عن الصورة ولا وجود الصورة الطبيعية مجرّدة عن الهيولى بل الهيولى محتاجة الى الصورة لتصير بها موجودة بالفعل ولا يجوز ان يكون احدهما سبب وجود الاخر بل ههنا سبب يوجدهما معا ؏

* ١٢ * والحركات السماوية وضعية دورية والحركات الكائنة الفاسدة حركات مكانية وحركة الكمية والكيفية والحركات المستوية لازمة للبسائط وهى على ضربين احدهما من الوسط والاخر الى الوسط ، وحركة الاشياء المركّبة بحسب غلبة البسائط من الموادّ الاربع عليها ؏

* ١٣ * ومبدأ الحركة والسكون متى لم يكن من خارج او عن ارادة سمّيت طبيعة وتكون الحركات متساوية عن غير ارادة وتسمّى نفسا نباتية او حركة مع ارادة او على لون واحد او الوان كثيرة كيف ما كانت وتسمّى النفس الحيوانية والنفس الفلكية ، والحركة تتّصل بها اشياء

الوجود هو لذاته وله من الاول وجهٌ من الوجود ،

* ٨ * ويحصل من العقل الاول بانه واجب الوجود وعالم بالاول عقلٌ اخر ولا يكون فيه كثرة الا بالوجه الذى ذكرناه ويحصل من ذلك العقل الاول الثانى بانه ممكن الوجود وبانه يعلم ذاته الفلك الاعلى بمادّته وصورته التى هى النفس والمراد بهذا ان هذين الشيئين يصيران سبب شيئين اعنى الفلك والنفس ،

* ٩ * ويحصل من العقل الثانى عقل اخر وفلك اخر تحت الفلك الاعلى وانما يحصل منه ذلك لان الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بديًّا فى العقل الاول وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والافلاك الا على طريق الجملة الى ان تنتهى العقول الفعّالة الى عقل فعّال مجرَّد من المادة وهناك يتمّ عدد الافلاك وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية ، وهذه العقول مختلفة الانواع كل واحد منها نوع على حدّه ، والعقل الاخير منها سبب وجود الانفس الارضية من وجه وسبب وجود الاركان الاربعة بوساطة الافلاك من وجه اخر ،

* ١٠ * ويجب ان يحصل من الاركان الامزجة المختلفة على النسب التى بينها المستعدّة لقبول النفس النباتية والحيوانية والناطقة من جهة الجوهر الذى هو سبب لامر اكوان هذا العالم والافلاك التى حركاتها مستديرة على شىء ثابت غير متحرّك ومن تحرّكها ومماسّة بعضها لبعض على الترتيب يحصل الاركان الاربعة وكل واحد من العقول عالم بنظام الخير الذى يجب ان يظهر منه فبتلك الحال يصير سببا لوجود ذلك الخير الذى يجب ان يظهر منه ولاجرام السموات معلومات كلية ومعلومات جزئية وهو قابل لنوع من انواع الانتقال من حال الى حال على سبيل التخيّل ،

وجوده ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادّة والجنس والفصل ولا ضدّ لـه وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعاقل محض وهذه الاشياء الثلثة كلها فيه واحد وهو حكيم وحيّ وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء وله اعظم السرور بذاته وهو العاشق الاول والمعشوق الاول ووجود جميع الاشياء منه على الوجه الذى يوصل اثر وجوده الى الاشياء فتصير موجودة والموجودات كلها على الترتيب حصل من اثر وجوده ؎

* ٦ * ولكل موجود من وجوده قسم ومرتبة مفردة ووجود الاشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا ولا يكون له قصد الاشياء ولا صدر الاشياء عنه على سبيل الطبع من دون ان يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها، وانما ظهر الاشياء عنه لكونه عالما بذاته وبانه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب ان يكون عليه فاذن علمه علّة لوجود الشىء الذى يعلمه وعلمه للاشياء ليس بعلم زمانى وهو علّة لوجود جميع الاشياء بمعنى انه يعطيها الوجود الابدى ويدفع عنها العدم مطلقا لا بمعنى انه يعطيها وجودا مجرّدا بعد كونها معدومة وهو علّة المبدع الاول، والابداع هو حفظ ادامة وجود الشىء الذى ليس وجوده لذاته ادامة لا يتّصل بشىء من العلل غير ذات المبدع ونسبة جميع الاشياء اليه من حيث انه مبدعها او هو الذى ليس بينه وبين مبدعها واسطة وبوساطته تكون علّة الاشياء الاخر نسبة واحدة وهو الذى ليس لافعاله لمّيّة ولا يفعل ما يفعله لشىء اخر ؎

* ٧ * واول المبدعات عنه شىء واحد بالعدد وهو العقل الاول ويحصل فى المبدع الاول الكثرة بالعرض لانه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالاول لانه يعلم ذاته ويعلم الاول وليست الكثرة التى فيه من الاول لان امكان

* ٣ * فنقول ان الموجودات على ضربين احدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمّى ممكن الوجود والثانى اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمّى واجب الوجود وان كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علّة واذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا انه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجبَ الوجود بغيره وهذا الامكان اما ان يكون شيئا فيما لم يزل واما ان يكون فى وقت دون وقت ، والاشياء الممكنة لا يجوز ان تمرّ بلا نهاية فى كونها علة ومعلولا ولا يجوز كونها على سبيل الدور بل لا بد من انتهائها الى شىء واجب هو الموجود الاول ،

* ٤ * فالواجب الوجود متى فُرِض غيرَ موجود لزم منه محال ولا علّة لوجوده ولا يجوز كون وجوده بغيره وهو السبب الاول لوجود الاشياء ويلزم ان يكون وجوده اول وجود وان ينزّه عن جميع انحاء النقص فوجوده اذن تامّ ويلزم ان يكون وجوده اتمّ الوجود ومنزّها عن العلل مثل المادّة والصورة والفعل والغاية ،

* ٥ * ولا ماهية له مثل الجسم اذا قلت انه موجود فحدُّ الموجود شىء وحدُّ الجسم شىء سوى انه واجب الوجود وهذا وجوده ، ويلزم من هذا ان لا جنس له ولا فصل له ولا حدّ ولا برهان عليه بل هو برهان على جميع الاشياء ووجوده بذاته ابدىّ ازلى لا يمازجه العدم وليس وجوده بالقوّة ، ويلزم من هذا ان لا يمكن ان لا يكون ولا حاجة به الى شىء يُمِدُّ بقاءه ولا يتغيّر من حال الى حال وهو واحد بمعنى ان الحقيقة التى له ليست لشىء غيره وواحد بمعنى انه لا يقبل التجزّىء كما تكون الاشياء التى لها عظم وكمية واذن ليس يقال عليه كم ولا متى ولا اين وليس بجسم وهو واحد بمعنى ان ذاته ليست من اشياء غيره كان منها

٥

عيون المسائل لابى نصر الفارابى

١ العلم ينقسم الى تصوّر مطلق كما يتصوّر الشمس والقمر والعقل والنفس والى تصوّر مع تصديق كما يتحقّق كون السموات كالأُكَر بعضها فى بعض وبعلم ان العالم محدَث فمن التصوّر ما لا يتمّ الا بتصوّر يتقدّمه كما لا يمكن تصوّر الجسم ما لا يتصوّر الطول والعرض والعمق ، وليس اذا احتاج تصوّرٌ الى تصوّر يتقدّمه يلزم ذلك فى كل تصوّر بل لا بدّ من الانتهاء الى تصوّر يقف ولا يتّصل بتصوّر يتقدّمه كالوجوب والوجود والامكان فان هذه لا حاجة بها الى تصوّر شىء قبلها يكون مشتملا بتصوّرها بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة فى الذهن ومتى رام احد اظهار هذه المعانى بالكلام عليها فانما ذلك تنبيه للذهن لا انه يروم اظهارها باشياء هى اشهر منها ،

٢ ومن التصديق ما لا يمكن ادراكه ما لم يدرك قبله اشياء اخر كما انا نريد ان نعلم ان العالم محدَث فيحتاج اولا ان يحصل لنا التصديق بان العالم مؤلَّف وكل مؤلَّف محدث ثم نعلم ان العالم محدث ولا محالة ينتهى هذا التصديق الى تصديق لا يتقدّمه تصديق يقع به التصديق ، وهذه احكام اوّلية ظاهرة فى العقل كما ان طرفى نقيض ابدا يكون احدُهما صدقا والآخر كذبا وان الكل اعظم من جزئه والعلم الذى نعلم به هذه الطرق ويوصلنا تلك الطرق الى تصوّر الاشياء والى التصديق هو علم المنطق وغرضنا هو معرفة هذين الطريقين الذين ذكرناهما حتى نفرق بين التصوّر التامّ والناقص عنه والتصديق اليقينى والقريب من اليقينى وغالب الظنّ والشكّ فيخلص لنا من هذه الاقسام التصوّر التامّ والتصديق اليقينى الذى لا سبيل للشكّ اليه ،

الاجزاء التى ينقسم اليها كل واحد من كتبه، والقياس مركّب من شيئين احدهما المقدّمات التى بها يكون القياس والثانى الشكل الذى به ينشكّل القياس وعلم ذلك يوخذ من كتاب انولوطيقا واما المقدّمات فمن الحدود والاشكال وهى اخر اجزاء الكلام، واجناس الاشياء البسيطة التى يقع الكلام عليها عشرة يدلّ كل واحد منها على كل واحد من تلك الاجناس وهى توخذ من كتابه فى المقولات واشكال المقدّمات توخذ من كتاب باريمينياس ومقدّمات القياس توخذ من كتابه فى البرهان وهذه الكتب يحتاج الى قراءتها قبل المنطق لانها تحرّص على معرفة العلّة فى رسم كل واحد منها والذى بقى منها معرفة الابواب المنقسم اليها كل واحد من كتبه وعلم ذلك يحتاج اليه عند قراءة كل واحد منها

وذلك انه يستعمل فى كتبه الخاصّة من الكلام احصره وابعده من الفصول، واما ما فى تفاسيره فيستعمل من الكلام اغلقه واغمضه، واما في رسائله فيلزم القانون الذى ينبغى ان يستعمل من الكلام في الرسالة وهو الواضح من الكلام الموجز ؞

٧ والعلّة فى استعماله الاغماض ثلثة اشياء احدها استبراء طبيعة المتعلّم هل يصلح للتعليم ام لا والثانى لئلا يبذل الفلسفة لجميع الناس بل لمن يستحقّها فقط والثالث لبروض الفكر بالتعب فى الطلب ؞

٨ واما الحال التى يجب ان يكون عليها الرجل الذى يوخذ عنه علم ارسطو فهى ان يكون فى نفسه ما قد تقدّم واصلح الاخلاق من نفسه الشهوانية كيما تكون شهوته للحقّ فقط لا للذّة واصلح مع ذلك قوّة النفس الناطقة كيما تكون ارادته صحيحة، واما قياس ارسطو فينبغى ان لا تكون محبّته له فى حدّ يحركه ذلك ان يختاره على الحق وان لا يكون له مبغضا فيدعوه ذلك الى تكذيبه، واما قياس المعلّم فينبغى ان لا يُظهر تسلّطا شديدا او اتّضاعا مفرطا فان التسلّط الشديد يدعو المتعلّم الى بغضة لمعلّمه وما ياخذه من المعلّم بالتواضع المفرط يدعوه الى الاستخفاف به والتكاسل عنه وعن علمه، واما الحاجة الى شدّة حرصه ودوامه فلانه قد قيل ان قطر الماء بدوامه قد يثقب الحجر، واما قلّة التشاغل بغير العلم فلان كثرة التشاغل باشياء مختلفة يصير صاحبها لا ترتيب له ولا نظام واما طول العمر فلانه اذا كان علاج الابدان كما قال بقراط يزيد طول العمر فكم بالحرىّ علاج النفس ؞

٩ واما الاشياء التى يحتاج اليها فأحدُها الغرض فى كتاب المنطق، والثانى المنفعة فى علمه، والثلث سبب تسمية كتبه، والرابع صحّتها، والخامس ترتيب مراتبها، والسادس معرفة الكلام الذى استعمله فى كتبه، والسابع

من اهل صيداء فيرى ان يبتدأ بعلم الطبائع لانها اعرف واقرب عنده وآنف ، واما اندرونيقس تلميذه فيرى ان يبتدأ بعلم المنطق اذ كان الالة التى تمحن الحق من الباطل فى جميع الاشياء وليس ينبغى ان يُرذل واحد من هذه الاراء وذلك انه ينبغى قبل الدرس لعلم الفلسفة ان تصلح اخلاق النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة للفضيلة فقط التى هى بالحقيقة فضيلة لا التى تتوهّم انها كذلك اعنى اللذّة والمحبّة الغلبة وذلك يكون باصلاح الاخلاق لا بالقول فقط لكن بالافعال ايضا ثم يصلح بعد ذلك النفس الناطقة كيما تفهم منها طريق الحقّ التى يؤمن معها الغلط والوقوع فى الباطل وذلك يكون بالارتياض فى علم البرهان ، والبرهان على ضربين منه هندسى ومنه منطقى وكذلك ينبغى ان يوخذ اولا من علم الهندسة مقدار ما يحتاج فى الارتياض فى البراهين الهندسية ثم يرتاض بعد ذلك فى علم المنطق ٥

* ۴ * واما الغاية التى يقصد اليها فى تعلّم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى وانه واحد غير متحرّك وانه العلّة الفاعلة لجميع الاشياء وانه المرتّب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله ، واما الاعمال التى يعملها الفيلسوف فهى التشبّه بالخالق بمقدار طاقة الانسان ٥

* ٥ * واما السبيل الذى ينبغى ان يسلكها من اراد تعلّم الفلسفة فهى القصد الى الاعمال وبلوغ الغاية ، والقصد الى الاعمال يكون بالعلم وذلك ان تمام العلم العمل وبلوغ الغاية فى العلم لا يكون الا بمعرفة الطبائع لانها اقرب الى فهمنا ثم بعد ذلك الهندسة ، واما بلوغ الغاية فى العمل فيكون اوّلا باصلاح الانسان نفسه ثم باصلاح غيره ممن فى منزله او فى مدينته ٥

* ٦ * واما نوع كلام ارسطو الذى يستعمله فى كتبه فهو على ثلاثة انحاء

فبعضها يتعلم منه اجزاء النتيجة التى يصحّ بها البرهان وبعضها يتعلم منه اجزاء المقدّمات التى تستعمل فى البرهان ، اما التى يتعلم منها اجزاء النتيجة التى يصحّ بها البرهان ففى كتابه المسمّى باريمينياس ، واما التى يتعلم منها اجزاء المقدّمة المستعملة فى البرهان ففى كتابه فى الحدّ المسمّى قاطيغورياس ، واما التى يتعلم منها البرهان فهى كتبه فى البرهان وبعض هذه الكتب يتعلم منه شكل البرهان وبعضها يتعلم منه العنصر الذى يكون منه البرهان وشكل البرهان يتعلم من كتابه فى القياس وهو المسمّى انولوطيقا وعنصره فى كتابه المسمّى بالبرهان المعروف بافوذقطيقا ، واما التى يحتاج الى قراءتها بعد علم البرهان فهى الكتب التى يفرق بها بين البرهان الصحيح والبرهان الكاذب وبعضه كذبٌ خالص وبعضه مشوب والبرهان الكاذب كذبا خالصا يتعلم من كتابه فى صناعة الشعر واما البرهان المشوب فبعضه ما حقُّه مساوٍ لكذبه وبعضه كذبُه اكثر من حقّه وبعضه ما حقّه اكثر من كذبه فالذى كذبه مساوٍ لحقّه يتعلم من كتابه فى صناعة الخطباء والذى كذبه اقلّ من حقّه يتعلم من كتابه فى مواضع الجدل والذى كذبه اكثر من حقّه فيتعلم من كتابه فى صناعة المغالطين ،

* ٣ * واما العلم الذى ينبغى ان يُبدأ به قبل تعلُّم الفلسفة فاصحاب افلاطن يرون انه علم الهندسة ويستشهدون على ذلك افلاطن لانه كتب على باب هيكله من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا وذاك ان البراهين المستعملة فى الهندسة اصحُّ البراهين كلها ، واما آل اثوفرسطس فيرون ان يبدأ بعلم اصلاح الاخلاق وذلك ان من لم يصلح اخلاق نفسه لم يمكنه ان يتعلم علما صحيحا والشاهد على ذلك افلاطن فى قوله ان من لم يكن نقيّا زكيّا فلا يدنو من نقىّ زكىّ وبقراطُ حيث يقول ان الابدان التى ليست بنقيّة كلما غذوتها زِدْتها شرّا ، واما بواثيس الذى

تخصّ كل واحد من الطبائع ، والكتاب الذى يتعلّم منه الامور العامّة لجميع الطبائع هو كتابه المسمّى سمع الكيان فانه يعلّم فى هذا المكان معرفة المبادى التى لجميع الاشياء ومعرفة الاشياء التى هى بمنزلة المبادى ومعرفة الاشياء اللاحقة بهذه والاشياء التى هى بمنزلة اللاحقة ، واما المبادى فهى العنصر والصورة وما اشبه المبادى وليست كذلك بالحقيقة بل بالتقريب ، واما اللاحقة للمبادى فالزمان والمكان واما الشبيه باللاحقة فالخلاء وما لا نهاية له ، واما الكتب التى يتعلّم منها الامور الخاصّة لكل واحد من الطبائع فبعضها يعلّم فيه معرفة الاشياء التى لا كون لها وبعضها يعلّم فيه معرفة الاشياء المكوّنة فاما الاشياء التى لا كون لها فبعض علمها عامّى لجميعها وبعضها خاصّى لجميعها ، والاشياء المكوّنة فاما العلم بجميعها فالاستحالة والحركة وامر الاستحالة يتعلّم من كتابه فى الكون والفساد واما امر الحركة فيتعلّم من المقالتين الاخرتين من كتابه فى السماء واما ما يخصّ كل واحد منها فمنها ما يخصّ البسيطة ومنها ما يخصّ المركّبة والاشياء التى تخصّ البسيطة من الطبائع تتعلّم من كتابه فى الآثار العلوية واما الاشياء التى تخصّ المركّبة منها فبعضها كلّى وبعضها جزئى فالكلّى منها يتعلم من كتابه فى الحيوان ومن كتابه فى النبات ، واما الجزئى فيتعلم من كتابه فى النفس وكتابه فى الحسّ والمحسوس ، واما الكتب التى يتعلم منها العلوم التعليمية فهى كتابه فى المناظر وكتابه فى الخطوط وكتابه فى الحِيَل ، واما الكتب التى يتعلم منها الامور التى تستعمل فى الفلسفة فبعضها يتعلم منها اصلاح الاخلاق وبعضها يتعلم منها تدبير المدن وبعضها يتعلم منها تدبير المنزل ، فاما الكتب التى يتعلم منها البرهان المستعمل فى الفلسفة فبعضها يُقرأ قبل علم البرهان وبعضها يتعلم منه البرهان وبعضها يحتاج الى قراءته بعد علم البرهان ، اما التى يتعلم منها قبل علم البرهان

ففرقة اصحاب ارسطيفوس الذى من اهل قورينا، واما الفرقة المسمّاة من اسم الموضع الذى كان يعلّم فيه الفلسفة ففرقة اصحاب كروسيفس وهم اصحاب الرواق وانما سُمّوا بذلك لان تعلّمهم كان فى رواق هيكل آثينه، واما الفرقة التى سُمّيت من تدبير اصحابها واخلاقهم ففرقة اصحاب ديوجانس ويُعرفون بالكلاب لانهم كانوا يرون اطّراحَ الفرائض المفترضة فى المدن على الناس ومحبّة اقاربهم واخوانهم وبغضة غيرهم من سائر الناس وانما يوجد هذا الخلق للكلاب فقط، واما الفرقة المسمّاة من الآرآء التى كانت يراها اصحابها فى الفلسفة فهى الفرقة التى تنسب الى فورُن واصحابه وتسمّى المانعة لانهم يرون منع الناس من العلم، واما الفرقة التى سمّيت من الاراء التى كان يراها اهلها فى الغاية التى يقصد اليها فى تعلّم الفلسفة فهى الفرقة المنسوبة الى افيغورُس واصحابه وتدعى فرقة اللذّة وذلك ان هولاء كانوا يرون ان غاية الفلسفة المقصود اليها هى اللذّة التى تتبع معرفتها، واما الفرقة المسمّاة من الافعال التى كانت تظهر من اصحابها فالمشّاؤون وهم اصحاب ارسطو وافلاطون وذلك ان هذين كانا يعلّمان الناس وهم يمشون كيما يرتاض البدن مع رياضة النفس ٭

٭ ٢ ٭ واما كتبه فمنها جزئية وهى التى يتعلّم منها معنى واحد فقط ومنها كلّية ومنها متوسّطة بين الجزئية والكلّية، والجزئية من كتبه هى رسائله واما الكلّية فبعضها تذاكير يتذكّر بقراءتها ما قد عرف من علمه وبعضها يتعلّم منها الفلسفة التى بعضها خاصّية وبعضها عامّية والخاصّية من كتبه بعضها يتعلّم منه علم الفلسفة وبعضها يتعلّم منه اعمال الفلسفة ومنها ما يتعلّم منه امور الاهية ومنها ما يتعلّم منه امور طبيعية ومنها ما يتعلّم منها الامور التعليمية، فالكتب التى يتعلّم منها الامور الطبيعية فمنها ما يتعلّم منها الامور العامّة لجميع الطبائع ومنها ما يتعلّم منها الامور التى

د

بسم الله الرحمن الرحيم توكلت على الله

رسالة لابى نصر الفارابى فيما ينبغى ان يقدّم قبل تعلّم الفلسفة ؞

قال ابو نصر الفارابى الاشياء التى يحتاج الى تعلّمها ومعرفتها قبل تعلّم الفلسفة التى اخذت عن ارسطو فهى تسعة اشياء ؞

الاول منها اسماء الفرق التى كانت فى الفلسفة ، والثانى معرفة غرضه فى كل واحد من كتبه ، والثالث المعرفة بالعلم الذى ينبغى ان يبدأ به فى تعلّم الفلسفة ، والرابع معرفة الغاية التى يقصد اليها تعلّم الفلسفة ، والخامس معرفة السبيل التى يسلكها من اراد الفلسفة ، والسادس المعرفة بنوع كلام ارسطو كيف يستعمله فى كل واحد من كتبه ، والسابع معرفة السبب الذى دعا ارسطو الى استعمال الاغماض فى كتبه ، والثامن معرفة الحال التى يجب ان يكون عليها الرجل الذى يوجد عنده علم الفلسفة ، والتاسع الاشياء التى يحتاج اليها من اراد تعلّم كتب ارسطو ؞

ا فاما اسماء الفرق التى كانت فى الفلسفة فمشتقّة من سبعة اشياء احدها من اسم الرجل المعلّم للفلسفة ، والثانى من اسم البلد الذى كان مبدأ ذلك المعلّم ، والثالث من اسم الموضع الذى كان يعلّم فيه ، والرابع من التدبير الذى كان يتدبّر به ، والخامس من الاراء التى كان يراها اصحابها فى علم الفلسفة ، والسادس من الاراء التى كان يراها اهلها فى الغاية التى يقصد اليها فى تعلّم الفلسفة ، والسابع من الافعال التى كانت تظهر عنه فى تعلّم الفلسفة ؞

فاما الفرقة التى سمّيت من اسم الرجل المعلّم للفلسفة ففرقة اصحاب فوثاغورس ، واما الفرقة المسمّاة من اسم البلد الذى كان منه الفيلسوف

ما يترتّب فيكون اقدم من الاشرف من قبل ان ترقّينا نحن الى الاشياء التي هي اكمل وجودا وكثيرا ما يكون من الاشياء التي هي انقص وجودا على ما تبيّن في كتاب البرهان اذ كنا انما نترقّى عن الاعرف عندنا الى ما هو مجهول وما هو اكمل وجودا في نفسه هو اجهل عندنا اعني ان جهلنا به اشدّ فلذلك نضطرّ الى ان يكون ترتيب الموجودات في العقل الذي بالفعل على عكس ما عليه الامر في العقل الفعّال والعقل الفعّال يعقل اولا من الموجودات الاكمل فالاكمل فان الصور التي هي اليوم في موادّ هي في العقل الفعّال صور منتزعة لا انها كانت موجودة في موادّ فانتزعت بل لم تزل تلك الصور فيه وانما اتّحدت في امر المادّة الاولى وسائر الموادّ بان اعطيت الصور التي في العقل الفعّال والموجودات التي قصد ايجادها قصدا اوّلا فيما لدينا وهي تلك الصور غير انها لما لم يكن ايجادها هنا الا في الموادّ كوّنت هذه الموادّ وهذه الصور في العقل الفعّال غير منقسمة وهي في المادّة منقسمة وليس يستنكر ان يكون العقل الفعّال هو غير منقسم او يكون ذاته اشياء غير منقسمة يعطي المادّة اشباه ما في جوهره فلا تقبله المادّة الا منقسما وهذا قد بيّنه ارسطوطاليس في كتاب النفس ايضاء

ء تمّت المقالة والحمد لواهب الخير والعاصم عن الضلالة ء

تلك الذات التى كانت عقلا بالقوّة عقلا بالفعل وجعل المعقولات التى كانت معقولات بالقوّة معقولات بالفعل ونسبة العقل الفعّال الى العقل الذى بالقوّة كنسبة الشمس الى العين التى هى بَصَرٌ بالقوّة ما دامت فى الظلمة ومعنى الظلمة هو الاشفاف بالقوّة وعدم الاشفاف بالفعل ومعنى الاشفاف هو الاستنارة عن محاذاة منير فاذا حصل الضوء فى البصر وفى الهواء وما جانسه صار البصر بما حصل فيه من الضوء بصيرا بالفعل وصارت الالوان مرئيّة بالفعل بل نقول ان البصر ليس انما صار بصيرا بالفعل بان حصل فيه الضوء والاشفاف بالفعل بل لانه اذا حصل له الاشفاف بالفعل حصلت فيه صور المرئيّات وبحصول صور المرئيّات فى البصر صار بصيرا بالفعل ولانه توصّل قبل ذلك بشعاع الشمس او غيره ان صار مشفّا بالفعل وصار الهواء المماسّ له ايضا مشفّا بالفعل صار حينئذ ما هو مرئىّ بالقوّة مرئيّا بالفعل فالمبدأ الذى به صار البصر بصيرا بالفعل بعد ان كان بصيرا بالقوّة وصارت المبصرات التى كانت مبصرات بالقوّة مبصرات بالفعل الاشفافُ الذى حصل فى البصر عن الشمس، فعلى هذا المثل يحصل فى تلك الذات التى هى عقل بالقوّة شىء ما منزلته منه منزلة الاشفاف بالفعل من البصر وذلك الشىء يعطى اياه العقل الفعّال فيصير مبدأً به تصير المعقولات التى كانت بالقوّة معقولات له بالفعل وكما ان الشمس هى التى تجعل العين بصيرا بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيها من الضياء كذلك العقل الفعّال هو الذى جعل العقل الذى بالقوّة عقلا بالفعل بما اعطاه من ذلك المبدا وبذلك بعينه صارت المعقولاتُ معقولات بالفعل، والعقل الفعّال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات هى فيه لم تزل ولا تزال الا ان وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذى هى موجودة عليه فى العقل الذى هو بالفعل وذلك ان الاخسّ فى العقل الذى بالفعل كثيرا

يمكن ان تعقل على التمام بعد ان تحصل المعقولات كلها معقولات بالفعل او جلّها ويحصل العقل المستفاد فحينئذ تحصل تلك الصور معقولة فتصير كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد والعقل المستفاد شبيه بموضوع لتلك ويكون العقل المستفاد شبيها بالصورة للعقل الذى بالفعل والعقل الذى بالفعل شبيه بموضوع ومادّة للعقل المستفاد والعقل الذى بالفعل صورة لتلك الذات فتلك الذات شبيه مادة ، فعند ذلك تبتدئ الصور فى الانحطاط الى الصور الجسمانية الهيولانية ومن قبل ذلك كانت تترقّى قليلا قليلا الى ان تفارق الموادّ شيا شيا وقليلا قليلا بانحاء من المفارقة متفاضلة فان كانت الصور التى لا فى مادة اصلا ولم تكن ولا تكون فى مادّة اصلا متفاضلة فى الكمال والمفارقة كان لها ترتيب ما فى الوجود وان ما كان اكملها على هذا الطريق صورةً لما هو انقص الى ان تنتهى الى ما هو انقص وهو العقل المستفاد ثم لا تزال تنحطّ حتى تبلغ الى تلك الذات والى ما دونها من القوى النفسانية ثم من بعد ذلك الى الطبيعة ثم لا تزال تنحطّ الى ان تبلغ الى صور الاسطقسات التى هى اخسّ الصور فى الوجود وموضوعها اخسّ الموضوعات وهى المادّة الاولى فاذا ارتقت من المادّة الاولى رتبة رتبة فانما ترتقى الى الطبيعة التى هى صور جسمانية فى موادّ هيولانية الى ان ترتقى الى تلك الذات ثم الى ما فوق ذلك حتى اذا انتهى الى العقل المستفاد انتهى الى ما هو شبيهٌ بالنجوم والحدّ الذى اليه تنتهى الاشياء التى تنسب الى الهيولى والمادّة واذا ارتقى منه وانما يرتقى الى اول رتبة الموجودات المفارقة واول رتبته رتبة العقل الفعّال ،

٦ واما العقل الفعّال الذى ذكره ارسطوطاليس فى المقالة الثالثة من كتاب النفس هو صورة مفارقة لم تكن فى مادّة ولا تكون اصلا وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد وهو الذى جعل

بالفعل وان لم تكن فيما قبل ان تعقل معقولة بالقوّة بل كانت معقولة بالفعل الا انها عقلت بالفعل على ان وجودها فى نفسها عقلٌ بالفعل ومعقول بالفعل على خلاف ما عُقلت هذه الاشياء باعيانها اوّلا فانها عقلت اولا على انها انتزعت عن موادّها التى كان فيها وجودُها وعلى انها كانت معقولات بالقوّة وعُقلت ثانيا ووجودها ليس ذلك الوجود المتقدّم بل وجودها مفارق لموادّها على انها صور لا فى موادّها وعلى انها معقولات بالفعل ، فالعقل بالفعل متى عَقَل المعقولات التى هى صور له من حيث هى معقولة بالفعل صار العقل الذى كنّا نقوله اولا انه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد فاذا كانت ههنا موجودات هى صور لا فى موادّ ولم تكن قط صورا فى موادّ فان تلك اذا عُقلت صارت موجودة وهى معقولة الوجود الذى كان لها من قبل ان تعقل فان قولنا ان يُعقل الشىء اولا هو ان تنتزع الصور التى فى الموادّ عن موادّها وتصير لها وجودا اخر غير وجودها الاول ،

فاذا كانت ههنا اشياء هى صور لا موادّ لها لم تحتج تلك الذات الى ان تنتزعها عن موادّ اصلا بل تصادفها منتزعة فتعقلها على مثال ما تصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا فى موادّها فتعقلها فيصير وجودها من حيث هى معقولة عقلا ثانيا هو وجودها الذى كان لها من قبل ان تعقل بهذا العقل وهذا بعينه ينبغى ان يفهم فى التى هى صور لا فى موادّها اذا عُقلت كان وجودها فى انفسها هو وجودها وهى معقولة لنا ، فالقول فى الذى هو منا بالفعل عقل والذى هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه فى تلك الصور التى ليست فى موادّها ولا كانت فيها اصلا فان الوجه الذى به نقول فيما هو فينا بالفعل عقل انه فينا فعلى ذلك المثال ينبغى ان يقال فى تلك الصور انها فى العالم ، وتلك الصور انما

فهى مرّةً اين ومرّة متى ومرّة ذات وضع واحيانا هى كم واحيانا هى مكيّفة بكيفيات جسمانية واحيانا تفعل واحيانا تنفعل واذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الاخر فصار وجودها وجودا اخر ليس ذلك الوجود ان صارت هذه المقولات او كثير منها يفهم معانيها فيها على انحاء غير تلك الانحاء، مثال ذلك الاين المفهوم فيها فانك اذا تامّلت معنى الاين فيها اما ان لا تجد فيها شيا من معانى الاين اصلا واما ان تجعل اسم الاين بفهمك فيها معنى اخر وذلك المعنى على نحوٍ اخر،

فاذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ احدَ موجودات العالم وعدّت من حيث هى معقولات فى جملة الموجودات، وشان الموجودات كلها ان تُعقل وتحصل صورا لتلك الذات فاذا كان كذلك لم يمتنع ان تكون المعقولات من حيث هى معقولات بالفعل وهى عقل بالفعل ان تعقل ايضا فيكون الذى يُعقل حينئذ ليس هو شيا غير الذى هو بالفعل عقل لكن الذى هو بالفعل عقل لاجل ان معقولا ما قد صار صورة له وقد يكون عقلا بالفعل بالاضافة الى تلك الصورة فقط وبالقوّة بالاضافة الى معقول اخر لم يحصل له بعد بالفعل فاذا حصل له المعقول الثانى صار عقلا بالفعل بالمعقول الاوّل وبالمعقول الثانى، اما اذا حصل عقلا بالفعل بالاضافة الى المعقولات كلها وصار احد الموجودات بان صار هو المعقولات بالفعل فانه متى عقل الموجود الذى هو عقل بالفعل لم يعقل موجودا خارجا عن ذاته بل انما يعقل ذاته وبيّنٌ انه اذا عقل ذاته من حيث ذاته عقل بالفعل لم يحصل له بما عقل من ذاته شىء موجود وجوده فى ذاته غير وجوده وهو معقول بالفعل بل يكون قد عقل من ذاته موجودا ما وجوده وهو معقول هو وجوده فى ذاته فاذن تصير هذه الذات معقولة

المعقولات حتى تكون لها ماهية منحازة والصور التي فيها ماهية منحازة بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور كما لو توهّمت النقش والخلقة التي تخلق بها شمعة ما مكعّبة او مدوّرة فتغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوى على طولها وعرضها وعمقها باسرها فحينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها من غير ان يكون لها انحياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة فعلى هذا المثال ينبغي ان تتفهّم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سمّاها ارسطوطاليس في كتاب النفس عقلا بالقوّة فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوّة ،

فاذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال الذي ذكرناه صارت تلك الذات عقلا بالفعل فهذا معنى العقل بالفعل ، فاذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن الموادّ صارت تلك المعقولات معقولاتٍ بالفعل وقد كانت من قبل ان ينتزع عن موادّها معقولاتٍ بالقوّة فهي اذا انتزعت حصلت معقولات بالفعل بان حصلت صورا لتلك الذات وتلك الذات انما صارت عقلا بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فانها معقولات بالفعل وانها عقل بالفعل شيء واحد بعينه ، ومعنى قولنا فيها انها عاقلة ليس هو شيء غير ان المعقولات صارت صورا لها على انها صارت هي بعينها تلك الصور فاذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل على معنى واحد بعينه ،

والمعقولات التي كانت بالقوّة معقولات فهي من قبل ان تصير معقولات بالفعل هي صور في موادّ هي من خارج النفس واذا حصلت معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل هو وجودها من حيث هي صور في موادّ فوجودها في نفسها ليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل ووجودها في نفسها هو تابع لسائر ما يقترن بها

الانسان بهذه الصفة الا اذا شاخ لاجل حاجة هذا الجزء من النفس الى طول التجارب الذى ليس يكون الا فى طول الزمان ولان يتمكّن فيه من تلك القضايا ، والمتكلّمون يظنّون بالعقل الذى يردّدونه فيما بينهم انه هو العقل الذى ذكره ارسطوطاليس فى كتاب البرهان ونحوَ هذا يؤمّون وذلك اذا استقريت ما يستعملونه من المقدّمات الاول تجدها كلّها مقدّمات ماخوذة من بادى الراى المشترك فلذلك صاروا يؤمّون شيئا ويستعملون غيره ؟

* ٥ * اما العقل الذى يذكره ارسطوطاليس فى كتاب النفس فانه جعله على اربعة انحاء عقل بالقوّة وعقل بالفعل وعقل مستفاد وعقل فعّال ، والعقل الذى هو بالقوّة هو نفس ما او جزء نفس او قوّة من قوى النفس او شئ ما ذاته معدّة او مستعدّة لان تنتزع ماهيات الموجودات كلّها وصورها دون موادّها فتجعلها كلّها صورةً لها وتلك الصور المنتزعة عن الموادّ ليست منتزعة عن موادّها التى فيها وجودها الا ان تصير صورا فى هذه الذات وتلك الصور المنتزعة عن موادّها الصائرة صورا فى هذه الذات هى المعقولات ، ويشتقّ لها هذا الاسم من اسم تلك الذات التى انتزعت صورَ الموجودات فصارت صورا لها وتلك الذات شبيهة بمادّة تحصل فيها صور الا انك اذا توهّمت مادّة ما جسمانية مثل شمعة ما فانتقش فيها نقشٌ فصار ذلك النقش وتلك الصورة فى سطحها وعمقها واحتوت تلك الصورة على المادّة باسرها حتى صارت المادّة بجملتها كما هى باسرها هى تلك الصورة بان شاعت فيها الصورة قرب وهمك من تفهّم معنى حصول صور الاشياء فى تلك الذات التى تشبه مادّةً وموضوعا لتلك الصورة وتفارق سائر الموادّ الجسمانية بان الموادّ الجسمانية انما تقبل الصور فى سطوحها فقط دون اعماقها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميّزة عن صور

هذه القوّة جزءٌ ما من النفس يحصل لها المعرفة الاولى لا بفكرٍ ولا بتامّل اصلا واليقين بالمقدّمات التى صفتها الصفة التى ذكرناها وتلك المقدّمات هى مبادى العلوم النظرية ،

* ٤ * واما العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق فانه يريد به جزء النفس الذى يحصل بالمواظبة على اعتياد شىء مما هو فى جنس جنس من الامور وعلى طول تجربة شىء شىء مما هو فى جنس من الامور على طول الزمان اليقين بقضايا ومقدّمات فى الامور الارادية التى شانها ان تؤثر او تجتنب فان ذلك الجزء من النفس سمّاه العقل فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق والقضايا التى تحصل للانسان بهذا الوجه وفى ذلك الجزء من اجزاء النفس هى مبادى المتعقّل والداعى فيما سبيله ان يستنبط من الامور الارادية التى من شانها ان تؤثر او تجتنب ، ونسبة هذه القضايا الى ما يستنبط بالتعقّل كنسبة تلك القضايا الأُوَل التى هى مذكورة فى كتاب البرهان الى ما يستنبط بها وكما ان تلك المبادى لاصحاب العلوم النظرية يستنبطون بها ما شانه من الامور النظرية ان يعلم ولا يغفل كذلك هذه المبادى للمتعقّل والداعى فيما شانه ان يستنبط من الامور الارادية العملية ، وهذا العقل المذكور فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق يتزيّد مع الانسان طولَ عمره فيتمكّن فيه تلك القضايا وينضاف اليها فى كل زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدّم قبل ويتفاضل الناس فى هذا الجزء من النفس الذى سمّاه عقلا تفاضلا متفاوتا ، ومن تكاملت فيه هذه القضايا فى جنس ما من الامور صار ذا رأى فى ذلك الجنس ومعنى ذى الرأى هو الذى اذا اشار بشىء ما قُبِل رأيُه ذلك من غير ان يُطالَب بالبرهان عليه ولا يراجع وتكون مشوراته مقبولة وان لم يقم على شىء منها برهانا ولذلك قلّما يصير

رويّته فى فعل الشرّ هل يسمّى داهيا او ماكرا او ما اشبه هذه الاسماء لم يمنعوه هذا الاسم فمن قول هؤلاء يلزم ايضا ان يكون العاقل انما يكون عاقلا مع جودة رويّته اذا كان فاضلا يستعمل جودة رويّته فى الافعال الفضيلة لتفعل وفى الافعال الرذيلة لتجتنب وهذا هو المتعقّل فالجمهور لما كانوا فيما يعنونه بهذا الاسم طائفتَيْن طائفة تعطى من قبل نفسها ان العاقل ليس يكون عاقلا ما لم يكن له دين وان الشرير وان بلغ فى جودة الرويّة فى استنباط الشرور ما بلغ لم يسمّوه عاقلا والطائفة الاخرى التى تسمّى الانسان لجودة رويّته فيما ينبغى ان يفعل بالجملة عاقلا فانها متى روجعت فيمن هو شرير وله جودة رويّة فيما ينبغى ان يفعل من شرّ هل يسمّونه عاقلا توقّفوا وامتنعوا صار مرجع الجمهور باسرهم فيما يعنونه بالعاقل الى معنى المتعقّل ومعنى المتعقّل عند ارسطوطاليس هو جودة الرويّة فى استنباط ما ينبغى ان يفعل من افعال الفضيلة فى حين ما يفعل وعارضه واذا كان مع ذلك فاضلا ٭

* ٢ * واما العقل الذى يردّده المتكلّمون على السنتهم فيقولون فى الشىء هذا مما يوجبه العقل او ينفيه العقل او يقبله العقل او لا يقبله العقل فانما يعنون به المشهور فى بادى الراى عند الجميع فان بادى الراى المشترك عند الجميع او الاكثر يسمّونه العقل وانت تبيّن ذلك متى استقريت شيا شيا مما يتخاطبون فيه وبه او مما يكتبونه فى كتبهم ويستعملون فيه هذه اللفظة ٭

* ٣ * واما العقل الذى يذكره ارسطوطاليس فى كتاب البرهان فانه انما يعنى به قوّة النفس التى بها يحصل للانسان اليقين بالمقدّمات الكلّية الصادقة الضرورية لا عن قياس اصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع او من صباه ومن حيث لا يشعر من اين حصلت وكيف حصلت فان

ج

* مقالة فى معانى العقل للمعلّم الثانى الفارابى *

اسم العقل يقال على اشياء كثيرة، الاوّل الشىء الذى به يقول الجمهور فى الانسان انه عاقل، الثانى العقل الذى يردّده المتكلّمون على السنتهم فيقولون هذا مما يوجبه العقل وينفيه العقل، والثالث العقل الذى يذكره ارسطوطاليس فى كتاب البرهان، والرابع العقل الذى يذكره فى المقالة السادسة من كتاب الاخلاق، والخامس العقل الذى يذكره فى كتاب النفس، والسادس العقل الذى يذكره فى كتاب ما بعد الطبيعة ٭

* ا * اما العقل الذى يقول به الجمهور فى الانسان انه عاقل فان مرجع ما يعنون به هو الى التعقّل وذلك انهم ربما قالوا فى مثل معوية انه كان عاقلا وربما امتنعوا ان يسمّوه عاقلا ويقولون ان العاقل يحتاج الى دين والدين عندهم هو الذى يظنّون انه هو الفضيلة وهولاء انما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيّد الرويّة فى استنباط ما ينبغى ان يؤثر من خير او يجتنب من شرّ ويمتنعون ان يوقعوا هذا الاسم على من كان جيّد الرويّة فى استنباط ما هو شرّ بل يسمّونه ماكرا او داهيا واشباه هذه الاسماء وجودة الرويّة فى استنباط ما هو فى الحقيقة خير ليفعل وفى استنباط ما هو شرّ ليجتنب هو تعقّل فهولا انما يعنون بالعقل المعنى الكلّى ما يعنيه ارسطاطاليس بالتعقّل واما من سمّى معوية عاقلا فانه اراد به جودة الرويّة فى استنباط ما ينبغى ان يؤثر او يجتنب على الاطلاق وهولاء متى وقفوا فى امر معوية او امثاله بان يراجعوا فيمن هو عاقل عندهم هل يسمّون بهذا الاسم من كان شريرا وكان يستعمل جودة رويّته فيما هو عندهم شرّ توقّفوا وامتنعوا من تسميته عاقلا فاذا سئلوا عمن يستعمل جودة

المقالة العاشرة فى تمييز ما بين مبادى هذا العلم وعوارضه ،

المقالة الحادية عشر فى مبدأ الجوهر والوجود كله واثبات هويته وانه عالم بالذات حقّ الذات وفى الموجودات المفارقة التى بعده وفى كيفية ترتيب وجود الموجودات عنه ،

المقالة الثانية عشر فى مبادى الطبيعيات والتعليميات ،

، هذه هى الابانة عن غرض هذا الكتاب وعن اقسامه ،

المقالة الثانية تشتمل على تعديد مسائل عويصة فى هذه المعانى وابانة وجه التعويص فيها واقامة الحُجج المتقابلة عليها ليكون للذهن تنبيه على نحو الطلب ؞

المقالة الثالثة تشتمل على تعديد موضوعات هذا العلم وهى المعانى التى ينظر فيها وفى الاعراض الخاصّة به وهى التى عددناها ؞

المقالة الرابعة تشتمل على تفصيل ما يدلّ عليه بكل واحد من الالفاظ الدالّة على موضوعات هذا العلم وانواع موضوعاته ولواحقها بالتواطوء كانت او بالتشكيك او بالاشتراك الحقيقى ؞

المقالة الخامسة تشتمل على ابانة الفصول الذاتية بين العلوم النظرية الثلاثة التى هى الطبيعية والرياضية والالاهية وانها ثلاثة فقط وتعريف امر العلم الالاهى انه داخل فى هذا العلم بل هو هذا العلم بوجه ما فان له النظر فى الهوية التى تقال بالذات لا فى الهوية التى تقال بالعرض وانها كيف تشارك الجدل وصناعة المغالطين ؞

المقالة السادسة تشتمل على تحقيق القول فى الهوية التى تقال بالذات ولا سيّما فى الجوهرية وتفصيل اقسام الجوهر وانها هيولى وصورة ومركّب وان الحدّ الحقيقى ان كان للموجودات فلاىّ الموجودات فان كان للجوهر فلاى الجواهر وكيف تحدّ بالمركّبات واىّ الاجزاء يوجد فى الحدود واى الصور يفارق وايها لا يفارق وان لا وجود للمثل ؞

المقالة السابعة تشتمل على جوامع هذه المقالة واتمام القول فى الصور الافلاطونية وغناء المتكوّنات عنها فى التكوّن وتحقيق القول فى حدود المفارقات اذا وجدت وان حدودها ذواتها ؞

المقالة الثامنة فى القوّة والفعل وفى تقدّم المتقدُّم منهما ؞

المقالة التاسعة فى الواحد والكثير والغير والخلاف والضدّ ؞

وهمى لا وجودى واما فى الوجود فليس لها وجودٌ الا فى الامور الطبيعيّة واما موضوعات هذا العلم فمنها ما ليس له وجود البتّة فى الطبيعيات لا وهمى ولا حقيقى وليس انما جرّدها الوهم عن الطبيعيات فقط بل وجودها وطبيعتها انما مجرّدة ، ومنها ما يوجد فى الطبيعيات وان كان يتوهّم مجرّدا عنها ولكن ليس يوجد فيها بذاتها بحيث لا يتعرّى عنها وجودها ويكون امورا قوامها بالطبيعيات بل يوجد للطبيعيات ولغير الطبيعيات من الامور المفارقة بالحقيقة او المفارقة بالوهم فاذن العلم المستحقّ بان يسمّى بهذا الاسم هو هذا العلم فهو اذن وحده دون سائر العلوم علم ما بعد الطبيعة والموضوع الاوّل لهذا العلم هو الوجود المطلق وما يساويه فى العموم وهو الواحد ولكنه لما كان علم المتقابلات واحدا ففى هذا العلم ايضا النظر فى العدم والكثرة ثم بعد هذه الموضوعات وتحقيقها ينظر فى الاشياء التى تقوم منها مقام الانواع كالمقولات العشر للموجود وانواع الواحد كالواحد بالشخص والواحد بالنوع والواحد بالجنس والواحد بالمناسبة واقسام كل واحد من هذه وكذلك فى انواع العدم والكثير ثم فى لواحق الموجود كالقوّة والفعل والتمام والنقصان والعلّة والمعلول ولواحق الوحدة كالهوية والتشابه والتساوى والموافقة والموازاة والمناسبة وغير ذلك ولواحق العدم والكثير ثم فى مبادى كل واحد من هذه ويتشعّب ذلك وينقسم الى ان يبلغ موضوعات العلوم الجزئية وينتهى هذا العلم وتتبيّن فيه مبادى جميع العلوم الجزئية وحدود موضوعاتها ؞

فهذه جميع الاشياء التى نبحث عنها فى هذا العلم

المقالة الاولى من هذا الكتاب تشتمل على شبه الصدر والخطبة للكتاب فى ابانة ان اقسام العلل كلها ينتهى الى علّة اولى ؞

الخاصّة لها مثل علم الطبيعة فانه ينظر فى بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتحرّك ويتغيّر ويسكن عن الحركة ومن جهة ما له مبادى ذلك ولواحقه وعلم الهندسة ينظر فى المقادير من جهة ما تقبل الكيفيات الخاصّة بها والاضافات الواقعة فيها فى مباديه ولواحقه ومن جهة ما هو كذلك وكذلك علم الحساب فى العدد وعلم الطبّ فى الابدان الانسانية من جهة ما تصحّ وتمرض وغير ذلك من العلوم الجزئيّة وليس لشىء منها النظر فيما يعمّ جميع الموجودات ؛

واما العلم الكلّى فهو الذى ينظر فى الشىء العامّ لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة وفى انواعه ولواحقه وفى الاشياء التى لا تعرض بالتخصيص لشىء شىء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدّم والتاخّر والقوّة والفعل والتامّ والناقص وما يجرى مجرى هذه وفى المبدإ المشترك لجميع الموجودات وهو الشىء الذى ينبغى ان يسمّى باسم الله جلّ جلاله وينبغى ان يكون العلم الكلّى علما واحدا فانه لو كان علمان كلّيان لكان لكل واحد منهما موضوع خاصّ والعلم الذى له موضوع خاصّ وليس يشتمل على موضوع علم اخر هو علم جزئى فكلا العلمين جزئيان وهذا خلف فاذن العلم الكلّى واحد فينبغى ان يكون العلم الالاهى داخلا فى هذا العلم لان الله مبدأ للموجود المطلق لا لموجود دون موجود فالقسم الذى يشتمل منه على اعطاء مبدا الموجود ينبغى ان يكون هو العلم الالاهى لان هذه المعانى ليست خاصّة بالطبيعيات بل هى اعلى من الطبيعيات عموما فهذا العلم اعلى من علم الطبيعة وبعد علم الطبيعة فلهذا واجب ان يسمّى علم ما بعد الطبيعة والعلم التعاليمى وان كان اعلى من علم الطبيعة اذ كانت موضوعاته متجرّدة عن الموادّ فليس ينبغى ان يسمّى علم ما بعد الطبيعة لان تجرّد موضوعاته عن الموادّ

ب

مقالة شريفة للحكيم الفيلسوف المعلّم الثانى ابى نصر محمّد بن محمّد بن طرخان بن اوزلغ الفارابى فى اغراض الحكيم فى كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرض ارسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة ؛

قال قصدنا فى هذه المقالة هو ان ندلّ على الغرض الذى يشتمل عليه كتاب ارسطوطاليس المعروف بما بعد الطبيعة وعلى الأقسام الاول التى هى له اذ كثير من الناس سبق الى وهمهم ان فحوى هذا الكتاب ومضمونه هو القول فى البارى سبحانه وتعالى والعقل والنفس وسائر ما يناسبها وان علم ما بعد الطبيعة وعلم التوحيد واحد بعينه فلذلك نجد اكثر الناظرين فيه يتحيّر ويضلّ اذ نجد اكثر الكلام فيه خاليا عن هذا الغرض بل لا نجد فيه كلاما خاصّا بهذا الغرض الا الذى فى المقالة الحادية عشر منه التى عليها علامة اللام ؛

ثم لا يوجد للقدماء كلام فى شرح هذا الكتاب على وجهه كما هو لسائر الكتب بل ان وجد فلمقالة اللام للاسكندر غير تامّ ولثامسطيوس تامّا واما المقالات الاخر فاما ان لم تشرح واما ان لم تبق الى زماننا على انه قد يظنّ اذا نظر فى كتب المتأخّرين من المشّائيّين ان الاسكندر كان قد فسّر الكتاب على التمام ؛

ونحن نريد ان نشير الى الغرض الذى فيه والى الذى يشتمل عليه كل مقالة منه ؛

فنقول ان العلوم منها جزئية ومنها كلّية والعلوم الجزئية هى التى موضوعاتها بعض الموجودات او بعض الموهومات ويختصّ نظرها باعراضها

ديوس، فهذا وما يتلوه من كلامه يدلّ دلالة واضحة على انه كان يوجب المجازاة معتقدا ٭

واما افلاطون فانه اودع اخر كتابه فى السياسة القصّة الناطقة بالبعث والنشور والحكم والعدل والميزان وتوفية الثواب والعقاب على الاعمال خيرها وشرّها ٭

فمن تامّل ما ذكرناه من اقاويل هذين الحكيمين ثم لم يعرّج على العناد الصراح اغناه ذلك عن متابعة الظنون الفاسدة والاوهام المدخولة واكتساب الوزر بما ينسب الى هؤلاء الافاضل مما هم منه براء وعنه بمعزل وعند هذا الكلام نختم القول فيما رُمنا ببيانه من الجمع بين رأيى الحكيمين افلاطون وارسطوطاليس ٭

والحمد لله حقّ حمده والصلوة على النبىّ محمد خير خلقه وعلى الطاهرين من عترته والطيّبين من ذريته امين ٭

هذا فى كلام له طويل يجتهد فيه ويروم بيان هذه المعانى اللطيفة فيمنعه العقل الكيانى عن ادراك ما عنده وايضاحه ؞

فمن اراد ان يقف على يسير ما اومأوا اليه فان الكثير منه عسير وبعيد فليلاحظ ما ذكرناه بذهنه ولا يتبع الالفاظ متابعة تامّة لعلّه يدرك بعض ما قصد بتلك الرموز والالغاز فانهم قد بالغوا واجتهدوا ومن بعدهم الى يومنا هذا ممن لم يكن قصدهم الحق بل كان كدّهم العصبية وطلب العيوب فحرّفوا وبدّلوا ولم يقدروا مع الجهد والعناية والقصد التامّ على الكشف والايضاح فانّا مع شدّة العناية بذلك نعلم انّا لم نبلغ من الواجب فيه الا ايسر اليسير لان الامر فى نفسه صعب ممتنع جدا ؞

ومما يُظنّ بالحكيمين افلاطون وارسطو انهما لا يريانه ولا يعتقدانه امر المجازاة والثواب والعقاب وذلك وهمٌ فاسدٌ بهما فان ارسطو صرح بقوله ان المكافاة واجبة فى الطبيعة ويقول فى رسالته التى كتبها الى والدة الاسكندر حين بلغها نعيُه وجزعت عليه وعزمت على التشكّك بنفسها واول تلك الرسالة فاما شهود الله فى ارضه التى هى الانفس العالمة فقد تطابقت على ان الاسكندر العظيم من افضل الاخيار الماضين واما الآثار الممدوحة فقد رسمت له فى عيون اماكن الارض واطراف مساكن الانفس بين مشارقها ومغاربها ولن يؤتى الله احدا ما آتاه الاسكندر الا من اجتباء واختيار والخير من اختاره الله تعالى ؞ فمنهم من شهدت عليه دلائل الاختيار ومنهم من خفيت تلك فيه والاسكندر اشهر الماضين والحاضرين دلائل واحسنهم ذكرا واحمدهم حيوة واسلمهم وفاة ؞ يا والدة اسكندر ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر فلا تكسبنّ ما يبعدك عنه ولا تجلبى على نفسك ما يحول بينك وبينه حين الالتقاء فى زمرة الاخيار واحرصى على ما يقرّبك منه واوّل ذلك توليتك بنفسك الطاهرة امر القرابين فى هيكل

فى كتبه فى النفس وكذلك الاسكندر وغيره من الفلاسفة هو اشرف اجزاء النفس وانه هى بالفعل ناجزة وبه تعلم الالاهيات ويعرف البارى جلّ ثناؤه فكانه اقرب الموجودات اليه شرفا ولطفا وصفاءً لا مكانا وموضعا ثم تتلوه النفس لانها كالمتوسّطة بين العقل والطبيعة اذ لها حواسّ طبيعية فكانها متّحدة من احد طرفيها بالعقل الذى هو متّحد بالبارى جلّ وعزّ على السبيل الذى ذكرناه ومن الطرف الاخر متّحدة بالطبيعة وكانت الطبيعة تتلوها كيانةً لا مكانا فعلى هذا السبيل وعلى ما يشاكلها مما يعسر وصفها قولا ينبغى ان تعلم ما يقوله افلاطون فى اقاويله فانها مهما أُجريت هذا المجرى زالت الظنون والشكوك التى تؤدّى الى القول بان بينه وبين ارسطو اختلافا فى هذا المعنى ألّا ترى ان ارسطو حيث يريد ان يبيّن من امر النفس والعقل والربوبية حالا كيف يجزؤ ويتشدّق فى القول ويخرج مخرج الالغاز على سبيل التشبيه ٭

وذلك فى كتابه المعروف بأُثولوجيا حيث يقول انى ربما خلوت بنفسى كثيرا وخلعت بدنى فصرْت كانى جوهر مجرّد بلا جسم فاكون داخلا فى ذاتى وراجعا اليها وخارجا من سائر الاشياء سواى فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعا فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما بقيت متعجبا فاعلمْ عند ذلك انى من العالم الشريف جزؤ صغير فانى لمُحَيًّا فاعل فلما ايقنت بذلك ترقّيت بذهنى من ذلك العالم الى العالم الالهى فصرت كانى هناك متعلّق بها فعند ذلك يلمع لى من النور والبهاء ما يكلّ الالسن عن وصفه والآذان عن سمعه فاذا استغشى فى ذلك النور وبلغت طاقتى ولم اقو على احتماله هبطت الى عالم الفكرة فاذا صرت الى عالم الفكرة حجبتْ عنى الفكرة ذلك النور وتذكّرت عند ذلك اخى ايرقليطوس من حيث امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود الى عالم العقل ٭

ومما يجرى هذا المجرى تاويل افلاطون فى كتاب طيماوس من كتبه فى امر النفس والعقل وان لكل واحد منهما عالما سوى عالم الاخر وان تلك العوالم متتالية بعضها اعلى وبعضها اسفل وسائر ما قال مما اشبه ذلك ومن الواجب ان نتصوّر منها شبه ما ذكرناه انه انما يريد بعالم العقل حيّزه وكذلك بعالم النفس لا انّ للعقل مكانا وللنفس مكانا وللبارى تعالى مكانا بعضها اعلى وبعضها اسفل كما يكون للاجسام فان ذلك مما يستنكره المبتدئون بالتفلسف فكيف المرتاضون بها وانما يريد بالاعلى والاسفل الفضيلة والشرف لا المكان السطحى وقوله عالم العقل انما هو على ما يقال عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغيب ويراد بذلك حيّز كل واحد منها ؞

وكذلك ما قاله من افاضة النفس على الطبيعة وافاضة العقل على النفس انما اراد به افاضة العقل بالمعونة فى حفظ الصور الكلية عند احساس النفس بمفصّلاتها والتفصيل عند احساسها بمجتمعاتها وتحصيلاتها ما يودعه اياها من الصور الداثرة الفاسدة، وكذلك سائر ما يجرى مجراها من معونة العقل للنفس، واراد بافاضة النفس للطبيعة ما تفيدها من المعونة والانسياق نحو ما ينفعها مما به قوامها ومنه التذاذها والتلطّف بها وسائر ما اشبه ذلك ؞

واراد برجوع النفس الى عالمها عند الاطلاق من محبسها ان النفس ما دامت هذه العالم فانها مضطرّة الى مساعدة البدن الطبيعى الذى هو محلّها كانها تشتاق الى الاستراحة فاذا رجعت الى ذاتها فكانها قد اطلقت من محبس موذ الى حيّزها الملائم المشاكل لها، وعلى هذه الجهة ينبغى ان يقاس كل ما سوى ما ذكرناه من تلك الرموز فان تلك المعانى بدقّتها ولطفها تمنّعت عن العبارة عنها بغير تلك الجهة التى استعملها الحكيم افلاطون ومن سلك سبيله وان العقل على ما بيّنه الحكيم ارسطو

عنده صورُ ما يريد ايجاده فى ذاته جلّ الله من اشتباه ؟

وايضا فان ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليه التبدّل والتغيّر فما هو بحيّزه ايضا كذلك باقٍ غير داثر ولا متغيّر ولو لم يكن للموجودات صور وآثار فى ذات الموجد الحىّ المريد فما الذى كان يوجده وعلى اىّ مثال ينحو بما يفعله ويبدعه أَمَا علمت انّ من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحىّ المريد لزمه ان يقول بان ما يوجده انما يوجده جزافا وتنحّسا وعلى غير قصد ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغى ان تعرف وتتصوّر اقاويل اولائك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالاهية لا على انها اشباح قائمة فى اماكن اخر خارجة عن هذا العالم فانها متى تصوّرت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم غير متناهية كلها كأمثال هذا العالم وقد بيّن الحكيم ارسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة فى كتبه فى الطبيعيات وشرح المفسّرون اقاويله بغاية الايضاح وينبغى ان تتدبّر هذا الطريق الذى ذكرناه مرارا كثيرة فى الاقاويل الالاهية فانه عظيم النفع وعليه المعوّل فى جميع ذلك وفى اهماله الضرر الشديد وان تعلم مع ذلك ان الضرورة تدعو الى اطلاق الالفاظ الطبيعية والمنطقية المتواطئة على تلك المعانى اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الاوصاف المتباينة عن جميع الامور الكيانية الموجودة بالوجود الطبيعى فانه ان قصد لاختراع الفاظ اخر واستئناف وضع لغات سوى ما هى مستعملة لما كان يوجد السبيل الى الفاظه ويتصوّر منها غير ما باشرته الحواسّ فلما كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما يوجد من الالفاظ واوجبنا على انفسنا الاخطار بالبال ان المعانى الالاهية التى يُعبر عنها بهذه الالفاظ هى بنوع اشرف وعلى غير ما نتخيّله ونتصوّره ؟

وقد نجد ان ارسطو فى كتابه فى الربوبية المعروف باثولوجيا يثبت الصور الروحانية ويصرّح بانها موجودة فى عالم الربوبية فلا تخلو هذه الاقاويل اذا اخذت على ظواهرها من احدى ثلاث حالات اما ان يكون بعضها متناقضة بعضها واما ان يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له واما ان يكون لها معان وتاويلات تتّفق بواطنها وان اختلف ظواهرها فتتطابق عند ذلك وتتّفق ، فاما ان يظنّ بارسطو مع براعته وشدّة يقظته وجلالة هذه المعانى عنده اعنى الصور الروحانية انه يناقض نفسه فى علم واحد وهو العلم الربوبى فبعيدٌ ومستنكر، واما ان بعضها لارسطو وبعضها ليس له فهو ابعد جدّا اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل اشهر من ان يظنّ ببعضها انه منحول فبقى ان يكون لها تاويلات ومعان اذا كشف عنها ارتفع الشكّ والحيرة فنقول انه لمّا كان البارى جلّ جلاله بانّيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك لانه بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه فى انّيته ولا يشاكله ولا يشابهه حقيقةً ولا مجازا ثم مع ذلك لم يكن بدٌّ من وصفه واطلاق لفظ فيه من هذه الالفاظ المتواطئة عليه فان من الواجب الضرورى ان يُعلم ان مع كل لفظة نقولها فى شىء من اوصافه معنى بذاته بعيد من المعنى الذى نتصوّره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا مع ذلك ان وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه واذا قلنا انه حىٌّ علمنا انه حى بمعنى اشرف مما نعلمه من الحىّ الذى هو دونه وكذلك الامر فى سائرها ومهما استحكم هذا المعنى وتمكّن من ذهن المتعلّم للفلسفة التى بعد الطبيعيات سهل عليه تصوّر ما يقوله افلاطون وارسطوطاليس ومن سلك سبيلهما فنرجع الان الى حيث فارقناه فنقول لمّا كان الله تعالى حيّا موجدا لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون

واما طريق البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع فنشأها من عند اصحاب الشرائع الذين عوّضوا بالابداع الوحيَ والالهامات ومن كان هذا سبيله ومحلّه من ايضاح الحجج واقامة البراهين على وحدانية الصانع الحقّ وكان اقاويله فى كيفيّة الابداع وتلخيص معناه باقاويل هذين الحكيمين فستنكر ان يظنّ بهما فسادا يعترى ما يعتقدانه وان رايبهما مدخولان فيما يسلكانه ؞

ومن ذلك الصور والمثل التى تنسب الى افلاطون انه يثبتهما وارسطو على خلاف رأيه فيهما وذلك ان افلاطون فى كثير من اقاويله يومئ الى ان للموجودات صورا مجرّدة فى عالم الاله وربما يسمّيها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنّها باقية وان الذى يدثر ويفسد انما هى هذه الموجودات التى هى كائنة وارسطو ذكر فى حروفه فيما بعد الطبيعة كلاما شنّع فيه على القائلين بالمثل والصور التى يقال انها موجودة قائمة فى عالم الاله غير فاسدة وبيّن ما يلزمها من الشناعات انه يجب ان هناك خطوطا وسطوحا وافلاكا ثم توجد حركات من الافلاك والادوار وانه يوجد هناك علوم مثل علم النجوم وعلم الالحان واصوات مؤتلفة واصوات غير مؤتلفة وطبّ وهندسة ومقادير مستقيمة واخر معوجّة واشياء حارّة واشياء باردة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكلّيات وجزئيات وموادّ وصور وشناعات اخر ينطق بها فى تلك الاقاويل مما يطول بذكرها هذا القول وقد استغنينا لشهرتها عن الاعادة مثل ما فعلنا بسائر الاقاويل حيث اومانا اليها والى اماكنها وخلّينا ذكرها بالنظر فيها والتاويل لها لمن يلتمسها من مواضعها فان الغرض المقصود من مقالتنا هذه ايضاح الطرق التى اذا سلكها طالب الحقّ لم يضلّ فيها وامكنه الوقوف على حقيقة المراد باقاويل هذين الحكيمين من غير ان ينحرف عن سواء السبيل الى ما تخيّله الالفاظ المشكلة ؞

خردل ولا يفوت عنايته شىء من اجزاء العالم على السبيل الذى بيّناه فى العناية من ان العناية الكلّية شائعة فى الجزئيات وان كل شىء من اجزاء العالم واحواله موضوع باوفق المواضع واتقنها على ما يدلّ عليه كتب التشريحات ومنافع الاعضاء وما اشبهها من الاقاويل الطبيعية وكل امر من الامور التى بها قوامه موكول الى من يقوم بها ضرورة على غاية الاتقان والاحكام الى ان يترقّى من الاجزاء الطبيعية الى البرهانيات والسياسيات والشرعيات والبرهانياتُ موكولة الى اصحاب الاذهان الصافية والعقول المستقيمة والسياسيات موكولة الى ذوى الاراء السديدة والشرعيات موكولة الى ذوى الالهامات الروحانية واعمّ هذه كلها الشرعيات والفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين ولذلك لا يواخذون بما لا يطيقون تصوّره ،

فان من تصوّر فى امر المبدع الاول انه جسيم وانه يفعل بحركة وزمان ثم لا يقدر بذهنه على تصوّر ما هو الطف من ذلك واليق به ومهما توهّم انه غير جسيم وانه يفعل فعلا بلا حركة وزمان لا يثبت فى ذهنه معنى متصوّر البتّة وان أُجبر على ذلك زاده غيّا وضلالا وكان فيما يتصوّره ويعتقده معذورا مصيبا ثم يقدر بذهنه على ان يعلم انه غير جسيم وان فعله بلا حركة غير انه لا يقدر على تصوّر انه لا فى مكان وان اجبر على ذلك وكلّف تصوّره تبلّد فانه يترك على حاله ولا يساق الى غيرها ، وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شىء يحدث لا عن شىء ويفسد لا الى شىء فلذلك ما قد خوطبوا بما قدروا على تصوّره وادراكه وتفهّمه لا يجوز ان ينسب شىء من ذلك فيما هو فى موضعه الى الخطأ والوهى بل كل ذلك صواب مستقيم فطرق البراهين الحقيقة منشأها من عند الفلاسفة الذين مقدّمهم هذان الحكيمان اعنى افلاطون وارسطوطاليس

استغنينا لشهرتها عن احضارنا اياها فى هذا الموضع ولولا ان هذا الطريق الذى يسلكه فى هذه المقالة هو الطريق الاوسط متى ما تنكّبناه كنّا كمن ينهى عن خلق ويأتى بمثله لافرطنا فى القول وبيّنّا انه ليس لاحد من اهل المذاهب والنحل والشرائع وسائر الطرائف من العلم بحدوث العالم واثبات الصانع له وتلخيص امر الابداع ما لارسطوطاليس وقبله لافلاطون ولمن يسلك سبيلهما وذلك ان كل ما يوجد من اقاويل العلماء من سائر المذاهب والنحل ليس يدلّ على التفصيل الا على قدم الطبيعة وبقائها ومن احبّ الوقوف على ذلك فلْينظر فى الكتب المصنّفة فى المبدآت والاخبار المرويّة فيها والآثار المحكيّة عن قدمائهم ليرى الاعاجيب عن قولهم بانه كان فى الاصل ماء فتحرّك واجتمع زبد وانعقد منه الارض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما يقوله اليهود والمجوس وسائر الامم مما يدلّ جميعه على الاستحالات والتغاير التى هى اضداد الابداع وما يوجد لجميعهم مما سيؤول اليه امر السموات والارضين من طيّها ولفّها وطرحها فى جهنّم وتبديدها وما اشبه ذلك مما لا يدلّ شىء منه على التلاشى المحض ولولا ما انقذ الله اهل العقول والاذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما ممن وضّحوا امر الابداع بحجج واضحة مقنعة وانه ايجاد الشىء لا عن شىء وان كل ما يتكوّن من شىء ما فانه يفسد لا محالة الى ذلك الشىء والعالم مبدَع من غير شىء فمآله الى غير شىء فيما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التى توجد كتبهما مملوّة منها وخصوصا ما لهما فى الربوبية وفى مبادى الطبيعة لكان الناس فى حيرة ولبس غير ان لنا فى هذا الباب طريقا نسلكه يتبيّن به امر تلك الاقاويل الشرعية وانها على غاية السداد والصواب وهو ان البارى جلّ جلاله مدبّر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبّة من

ارسطوطاليس بيّن في كتاب اثولوجيا ان الواحد موجود في كل كثرة لان كل كثرة لا يوجد فيها الواحد لا يتناهى ابدا البتّة وبرهن على ذلك براهين واضحة مثل قوله ان كل واحد من اجزاء الكثير اما ان يكون واحدا واما ان لا يكون واحدا فان لم يكن واحدا لم يخلُ من ان يكون اما كثيرا واما لا شيء وان كان لا شيء لزم ان لا يجتمع منها كثرة وان كان كثيرا فما الفرق بينه وبين الكثرة ويلزم ايضا من ذلك ان ما لا يتناهى اكثر مما لا يتناهى ثم بيّن ان ما يوجد فيه الواحد من هذا العالم فهو لا واحد الا بجهة وجهة فاذا لم يكن في الحقيقة واحدا بل كان كل واحد فيه موجودا كان الواحد غيره وهو غير الواحد ثم بيّن ان الواحد الحقّ هو الذي افاد سائر الموجودات الواحدية ثم بيّن ان الكثير بعد الواحد لا محالة وان الواحد تقدّم الكثرة ثم بيّن ان كل كثرة تقرب من الواحد الحقّ كان اوّل كل كثرة مما يبعد عنه وكذلك بالعكس ثم يترقّى بعد تقديمه هذه المقدّمات الى القول في اجزاء العالم الجسمانية منها والروحانية ويبيّن بيانا شافيا انها كلها حدثت عن ابداع البارى لها وانه عزّ وجلّ هو العلّة الفاعلة الواحد الحقّ ومبدع كل شيء على حسب ما بيّنه افلاطون في كتبه في الربوبية مثل طيماوس وبوليطيا وغير ذلك من سائر اقاويله وايضا فان حروف ارسطوطاليس فيما بعد الطبيعة انما يترقّى فيها من البارى جلّ جلاله في حرف اللام ثم ينحرف راجعا في بيان صحّة ما تقدّم من تلك المقدّمات الى ان يسبق فيها وذلك مما لا يعلم انه يسبقه اليه من قبله ولم يلحقه من بعده الى يومنا هذا فهل تظنّ بمن هذا سبيله انه يعتقد نفيَ الصانع وقدم العالم ؞

ولامونيوس رسالة مفردة في ذكر اقاويل هذين الحكيمين في اثبات الصانع

انه لا يمكن ان ينسب اليه الاعتقاد بان العالم قديم بهذا المثل الذى اتى به فى هذا الكتاب ؞

ومما دعاهم الى ذلك الظنّ ايضا ما يذكره فى كتاب السماء والعالم ان الكلّ ليس له بدؤ زمانى فيظنّون عند ذلك انه يقول بقدم العالم وليس الامر كذلك اذ قد تقدّم فتبيّن فى ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية والالاهية ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشىء لا يشتمل ذلك الشىء ومعنى قوله ان العالم ليس له بدؤ زمانى انه لم يتكوّن اوّلا فاوّلا باجزائه كما يتكوّن البيت مثلا او الحيوان الذى يتكوّن اوّلا فاوّلا باجزائه فان اجزاءه يتقدّم بعضها بعضا بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال ان يكون لحدوثه بدو زمانى ويصحّ بذلك انه انما يكون عن ابداع البارى جلّ جلاله اياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان ؞

ومن نظر فى اقاويله فى الربوبية فى الكتاب المعروف باثولوجيا لم يشتبه عليه امره فى اثباته الصانع المبدع لهذا العالم فان الامر فى تلك الاقاويل اظهر من ان يخفى وهناك تبيّن ان الهيولى ابدعها البارى جلّ ثناؤه لا عن شىء وانها تجسّمت عن البارى سبحانه وعن ارادته ثم ترتّبت وقد بيّن فى السماع الطبيعى ان الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتّفاق وكذلك فى العالم جملته يقول فى كتاب السماء والعالم ويستدلّ على ذلك بالنظام البديع الذى يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض ؞

وقد بيّن هناك ايضا امر العلل كم هى واثبت الاسباب الفاعلة وقد بيّن هناك ايضا امر المكوّن والمحرّك وانه غير المتكوّن وغير المتحرّك وكما ان افلاطون بيّن فى كتابه المعروف بطيماوس ان كل متكوّن فانما يكون عن علّة مكوّنة له اضطرارا وان المتكوّن لا يكون علّة لكون ذاته كذلك

معا وكذلك سائر ما اشبهها فمن تأمّل ما وضعناه على سبيل الايجاز بما قد بالغ الحكيم ارسطو فى وصفه فى اخر كتاب البرهان وفى كتاب النفس وقد شرحه المفسّرون واستقصوا امره علم ان الذى ذكره الحكيم فى اول كتاب البرهان وحكيناه فى هذا القول قريبٌ مما قاله افلاطون فى كتاب فاذن الا ان بين الموضعين خلافا وذلك ان الحكيم ارسطو يذكر ذلك عند ما يريد ايضاح امر العلم والقياس واما افلاطون فانه يذكره عند ما يريد ايضاح امر النفس ولذلك اشكل على اكثر من ينظر فى اقاويلهما وفيما اوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل ¤

* فى قِدَم العالم وحدوثه * ومن ذلك ايضا امر قدم العالم وحدوثه وهل له صانع هو علّته الفاعلية ام لا ومما يظنّ بارسطوطاليس انه يرى ان العالم قديم وبافلاطون انه يرى ان العالم محدَث فاقول ان الذى دعى هؤلا الى هذا الظنّ القبيح المستنكر بارسطوطاليس الحكيم هو ما قاله فى كتاب طوبيقا انه قد توجد قضيّة واحدة بعينها يمكن ان يوتى على كلا طرفيها قياس من مقدّمات ذائعة مثال ذلك هذا العالم قديم ام ليس بقديم وقد وجب على هؤلا المختلفين اما اولا فبانّ ما يوتى به على سبيل المثال لا يجرى مجرى الاعتقاد وايضا فان غرض ارسطو فى كتاب طوبيقا ليس هو بيان امر العالم لكن غرضه امر القياسات المركّبة من المقدّمات الذائعة وكان قد وجد اهل زمانه يتناظرون فى امر العالم هل هو قديم ام محدث كما كانوا يتناظرون فى اللذّة هل هى خير ام شرّ وكانوا ياتون على كلا الطرفين من كل مسئلة بقياسات ذائعة وقد بيّن ارسطو فى ذلك الكتاب وفى غيره من كتبه ان المقدّمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب لان المشهور ربما كان كاذبا ولا يطرح فى الجدل لكذبه وربما كان صادقا فيستعمل لشهرته فى الجدل ولصدقه فى البرهان فظاهر

ولما كانت المعارف انما حصلت فى النفس عن غير قصد أوّلا فاوّلا فلم يتذكّر الانسان وقد حصل جزءٌ وجزءٌ منها فلذلك قد يتوهّم اكثر الناس انها لم تزل فى النفس وانها تعلم طريقا غير الحسّ فاذا حصلت من هذه التجارب فى النفس صارت النفس عاقلة اذ العقل ليس هو شيأ غير التجارب ومهما كانت هذه التجارب اكثر كانت النفس اتمّ عقلا ثم ان الانسان مهما قصد معرفة شىء من الاشياء اشتاق الى الوقوف على حال من احوال ذلك الشىء وتكلّف الحاق ذلك الشىء فى حالته تلك بما تقدّم معرفته وليس ذلك الا طلب ما هو موجود فى نفسه من ذلك الشىء مثل انه متى اشتاق الى معرفة شىء من الاشياء هل هو حىّ ام ليس بحىّ وقد تقدّم فحصل فى نفسه معنى الحىّ ومعنى غير الحىّ فانه يطلب بذهنه او بحسّه او بهما جميعا احد المعنيين فاذا صادفه سكن عنده واطمانّ به والتذّ بما زال عنه من اذى الحيرة والجهل وهذا ما قاله افلاطون ان التعلّم تذكّر وان التفكّر هو تكلّف العلم والتذكّر تكلّف الذكر والطالب مشتاق متكلّف فيهما وجد مُبِهمّا قصد معرفته دلائل وعلامات ومعانى ما كان فى نفسه قديما فكانه يتذكّر عند ذلك كالناظر الى جسم يشبه بعض اعراضه بعض اعراض جسم اخر كان قد عرفه وغفل عنه فيتذكّره بما ادركه من شبيهه وليس للعقل فعل يخصّ به دون الحسّ سوى ادراك جميع الاشياء والاضداد وتوهّم احوال الموجودات على غير ما هى عليه فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومن حال الموجود المتفرّق متفرّقا ومن حال الموجود القبيح قبيحا ومن حال الموجود الجميل جميلا وكذلك سائرها واما العقل فانه قد يدرك من حال كل موجود ما قد ادركه الحسّ وكذلك ضدّه فانه يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومتفرّقا معا ومن حال الموجود المتفرّق متفرّقا ومجتمعا

البراهين ولم يعلموا ان افلاطون انما يحكى هذا عن سقراط على سبيل من يروم تصحيح امر خفىّ بعلامات ودلائل والقياس بعلامات لا يكون برهانا كما علّمناه الحكيم ارسطو فى انولوطيقا الاولى والثانية ، واما الدافعون لها فقد افرطوا ايضا فى التشنيع وزعموا ان ارسطو مخالف له فى هذا الراى واغفلوا قوله فى اوّل كتاب البرهان حيث ابتدأ فقال كل تعليم وكل تعلّم فانما يكون عن معرفة متقدّمة الوجود ثم قال بعد قليل وقد يتعلّم الانسان بعض الاشياء وقد كان علمه من قبلُ قديما وبعض الاشياء تعلّمها يحصل من حيث تعلّمها معا مثال ذلك جميع الاشياء الموجودة تحت الاشياء الكلّية فليت شعرى هل يغادر معنى هذا القول ما قاله افلاطون شيا سوى ان العقل المستقيم والراى السديد والميل الى الحقّ والانصاف معدوم فى الاكثرين من الناس فمن تامّل حصول العلم وحصول المقدّمات الأُوَل وحال التعلّم تأمُّلا شافيا علم انه لا يوجد بين رايى الحكيمين فى هذا المعنى خلاف ولا تباين ولا مخالفة ونحن نومى الى طرف منه يسير بمقدار ما يتبيّن به هذا المعنى ليزول الشكّ الواقع فيه ،

فنقول من البيّن الظاهر ان للطفل نفسا عالمة بالقوّة ولها الحواسّ آلات الادراك وادراك الحواسّ انما يكون للجزئيات وعن الجزئيات تحصل الكلّيات والكلّيات هى التجارب على الحقيقة غير ان من التجارب ما يحصل عن قصد وقد جرت العادة بين الجمهور بان يسمّى التى تحصل من الكلّيات عن قصد متقدّمة التجارب فاما التى تحصل من الكلّيات للانسان لا عن قصدٍ فاما ان لا يوجد لها اسم عند الجمهور لانهم لا يعنونه واما ان يوجد لها اسم عند العلماء فيسمّونها اوائل المعارف ومبادى البرهان وما اشبهها من الاسماء ، وقد بيّن ارسطو فى كتاب البرهان ان من فقد حسّا ما فقدْ فَقَدَ علما ما فالمعارف انما تحصل فى النفس بطريق الحسّ

ونفهّمه من فحوى كلامهم لئلا يشكل عليك الامر فتظنّ ان من الاخلاق ما هى طبيعية بالحقيقة لا يمكن زوالها فان ذلك شنيع جدّا ونفس اللفظ يناقض معناه اذا تؤمّل فيه جدا ؟

ومن ذلك ايضا ان ارسطوطاليس قد اورد فى كتاب البرهان شكّا ان الذى يطلب علما ما لا يخلو من احد الوجهين فانه اما ان يطلب ما يجهله او ما يعلمه فان كان يطلب ما يجهله فكيف يوقن فى تعلّمه انه هو الذى كان يطلبه وان كان يطلب ما يعلمه فطلبُه علما ثانيا فضلٌ لا يحتاج اليه ثم احدث الكلام فى ذلك الى ان قال ان الذى يطلب علم شىء من الاشياء انما يطلب فى شىء اخر ما قد وجد فى نفسه على التحصيل مثل ان المساواة وغير المساواة موجودتان فى النفس والذى يطلب الخشبة هل هى مساوية او غير مساوية انما يطلب ما نهما منهما على التحصيل فاذا وجد احدهما فكانه يذكر ما كان موجودا فى نفسه ثم ان كانت مساوية فبالمساواة وان كانت غير مساوية فبغير المساواة ،

وافلاطون بيّن فى كتابه المعروف بفاذن ان التعلّم تذكّر وأتى على ذلك الحُجج بحكيها عن سقراط فى مسائلاته ومجاوباته فى امر المساوى والمساواة وان المساواة هى التى تكون فى النفس وان المساوى مثل الخشبة او غيرها مما يكون مساوية لغيرها متى احسّ بها الانسان تذكّر المساواة التى كانت فى النفس فعلم ان هذا المساوى انما كان مساويا بمساواة شبيهة بالتى فى النفس وكذلك سائر ما يتعلّم انما يتذكّر ما فى النفس والله اعلم ؟

وقد ظنّ اكثر الناس من هذه الاقاويل ظنونا مجاوزة عن الحدّ اما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدنَ فقد افرطوا فى تاويل هذه الاقاويل وحرّفوها عن سننها واحسنوا الظنّ بها الى ان اجروها مجرى

ولعمرى ان من نشأ على خلق من الاخلاق واتّفقت له تقويته بمكّن بها من نفسه على خلق من الاخلاق فان زوال ذلك عنه يعسر جدّا والعسر غير الممتنع وليس ينكر ارسطو ان بعض الناس يمكن فيه التنقّل من خلق الى خلق اسهل وفى بعضهم اعسر على ما صرّح به فى كتابه المعروف بنيقوماخيا الصغير فانه عدّ اسباب عسر التنقّل من خلق الى خلق واسباب السهولة كم هى وما هى وعلى اىّ جهة كل واحد من تلك الاسباب وما العلامات وما الموانع فمن تامّل تلك الاقاويل حقّ التامّل واعطى كل شىء حقّه عرف ان لا خلاف بين الحكيمين فى الحقيقة وانما ذلك شىء يخيّله الظاهرُ من الاقاويل عند ما ينظر فى واحد واحد منها على انفراده من غير ان يتامّل المكان الذى فيه ذلك القول ومرتبة العلم الذى هو منه وههنا اصل عظيم الغناء فى تصوّر العلوم وخصوصا فى امثال هذه المواضع وهو انه كما المادّة مهما كانت متصوّرة بصورة ما ثم حدثت فيها صورة اخرى صارت مع صورتها جميعا مادّة للصورة الثالثة الحادثة فيها كالخشب الذى له صورةٌ يباين بها سائر الاجسام ثم يجعل منها الواح ثم يجعل من الالواح سرير فان صورة السرير من حيث حدثت فى الالواح الالواح مادّةٌ لها وفى الالواح التى هى مادّة بالاضافة الى صورة السرير صور كثيرة مثل الصور اللوحية والصور الخشبية والصور النباتية وغيرها من الصور القديمة كذلك مهما كانت النفس المتخلّقة ببعض الاخلاق ثم تكلّفت اكتساب خلق جديد كان الاخلاق التى معها كالاشياء الطبيعية لها وهذه المكتسبة الجديدة اعتياديةٌ ثم ان مرّت على هذه ودامت على اكتساب خلق ثالث صارت تلك بمنزلة الطبيعية وذلك بالاضافة الى هذه الجديدة المكتسبة فمهما رأيت افلاطون او غيره يقول ان من الاخلاق ما هى طبيعية ومنها ما هى مكتسبة فاعلم ما ذكرناه

السياسة وفى كتاب بوليطيا خاصّة بان الطبع يغلب العادة وان الكهول حيثما طبعوا على خلق ما يعسر زوالهم عنه وانهم متى قصدوا زوال ذلك الخلق عنهم ازدادوا فيه تماديا ويأتى على ذلك بمثال من الطريق اذا نبت فيه الدغل والحشيش والشجر معوجّة متى قصد خلاء الطريق منها او ميل الشجر الى جانب اخر فانها اذا خلّيت سبيلها اخذت من الطريق اكثر مما كانت اخذت قبل ذلك ، وليس يشكّ احد ممن يسمع هاتين مقالتين ان بين الحكيمين فى امر الاخلاق خلافا وليس الامر فى الحقيقة كما ظنّوا وذلك ان ارسطو فى كتابه المعروف بنيقوماخيا انما يتكلّم على القوانين المدنية على ما بيّناه فى مواضع من شرحنا لذلك الكتاب ولو كان الامر فيه ايضا على ما قاله فرفوريوس وكثير ممن بعده من المفسّرين انه يتكلّم على الاخلاق فان كلامه على القوانين الخلقية والكلام القانونى ابدا يكون كليا ومطلقا لا بحسب شىء اخر ومن البيّن ان كل خلق اذا نُظر اليه مطلقا علم انه ينتقّل ويتغيّر ولو بعسر وليس شئ من الاخلاق ممتنعا عن التغيّر والتنقّل فان الطفل الذى نفسه تُعدّ بالقوّة ليس فيه شئ من الاخلاق بالفعل ولا من الصفات النفسانية وبالجملة فان ما كان فيه بالقوّة ففيه تهيّؤ لقبول الشىء وضدّه ومهما اكتسب احد الضدّين يمكن زواله عن ذلك الضدّ المكتسب الى ضدّه الى ان تنقص البنية ويلحقه نوع من الفساد مثل ما يعرض لموضوع الاعدام والملكات فيتغيّر بحيث لا يتغلبان عليه وذلك نوع من الفساد وعدم التهيّؤ فاذا كان ذلك كذلك فليس شئ من الاخلاق اذا نظر اليه مطلقا بالطبع لا يمكن فيه التغيّر والتبدّل ،

واما افلاطون فانه ينظر فى انواع السياسات وايّها انفع وايّها اشدّ ضررا فينظر فى احوال قابلى السياسات وفاعليها وايّها اسهل قبولا وايّها اعسر

وان اصحاب ارسطوطاليس ايضا ارادوا بلفظ الانفعال معنى غير معنى الانفعال الذى يكون فى الكيفية مع الاستحالة والتغيّر وظاهرٌ ان الشىء الذى يشبه بشىء ما تكون ذاته وانّيته غير المشبه به ومتى نظرنا بعين النصفة فى هذا الامر علمنا ان ههنا قوّة واصلة بين البصر والمبصر وان مَن شنع على اصحاب افلاطون فى قولهم ان قوّة ما تخرج من البصر فتلاقى المبصر فان قوله ان الهواء يحمل لون المبصر فيؤدّيه الى البصر ليلاقيه مماسّا ليس بدون قولهم فى الشناعة فان كان ما يلزم اقاويل اولائك فى اثبات القوّة وخروجها يلزم قول هؤلا فى حمل الهواء الالوانَ وايدائها الى الابصار فظاهر ان هذه واشباهها معانٍ لطيفة دقيقة تنبّه لها المتفلسفون وبحثوا عنها واضطرّهم الامر الى العبارة عنها بالالفاظ القريبة من تلك المعانى ولم يجدوا لها الفاظا موضوعة مفردة يعبر عنها حقّ العبارة من غير اشتراك يعرض فيها فلما كان ذلك كذلك وجدوا العائبون مقالا فقالوا، واكثر ما يقع من المخالفة انما يقع فى امثال هذه المعانى للاسباب التى ذكرناها وذلك لا يخلو من احد امرَين اما لتخلّف المخالف واما لمعاندته فاما ذو الذهن الصحيح والرأى السديد والعقل الرصين المحكم الثابت اذا لم يتعمّد التمويه او تعصّب او مغالبة فقلّما يعتقد خلاف العالم اطلق لفظا على سبيل الضرورة عند ما دام بيان امر غامض وايضاح معنى لطيف فلا يخلو المتبصّر له عن اشتباه توقعه الالفاظ المشتركة والمستعارة ◦

ومن ذلك ايضا امر اخلاق النفس وظنّهم بانّ رأى ارسطو مخالف لرأى افلاطون وذلك ان ارسطو يصرح فى كتاب نيقوماخيا ان الاخلاق كلّها عادات تتغيّر وانه ليس شىء منها بالطبع وان الانسان يمكنه ان ينتقل من كل واحد منها الى غيره بالاعتياد والدربة وافلاطون يصرح فى كتاب

ثم ان اصحاب ارسطو احتجّوا على صحّة ما ادّعوه فقالوا لو لم تكن الالوان وما يقوم مقامها محمولةً فى الجسم المشفّ بالفعل لما ادرك البصر الكواكب والاشياء البعيدة جدّا فى لحظة بلا زمان فان الذى ينتقل لا بدّ من ان يبلغ المسافة القريبة قبل بلوغه المسافة البعيدة ونحن نلحظ الكواكب مع بُعد المسافة فى الزمان الذى نلحظ فيه ما هو اقرب منها ولا يغادر ذلك شيا فظهر من هذه الجهة ان الهواء المشفّ يحمل الوان المبصرات فتؤدّى الى البصر، واحتجّ اصحاب افلاطون على صحّة ما ادّعوه من ان شيا ينبثّ ويخرج من البصر الى المبصر فيلاقيه بان المبصرات متى كانت متفاوتة بالمسافات ادركنا ما هو اقرب دون ما هو ابعد والعلّة فى ذلك ان الشىء الخارج من البصر يدرك بقوّته ما يقرب منه ثم لا يزال يضعف فيكون ادراكه اقلّ واقلّ حتى تفنى قوّته فلا يدرك ما هو بعيد عنه جدّا البتّة ومما يؤكّد هذه الدعوى أنّا متى مددنا ابصارنا الى مسافة بعيدة واوقعناها على مبصر ينجلّى بضوء نار قريبة منه ادركنا ذلك المبصر وان كانت المسافة الّتى بيننا وبينه مظلمة فلو كان الامر على ما قاله ارسطو واصحابه لوجب ان يكون جميع المسافة الّتى بيننا وبين المبصر مضيأ ليحمل الالوان فتؤدّى الى البصر فلما وجدنا الجسم المتجلّى من بُعد مبصرا علمنا ان شيا خرج من البصر وامتدّ وقطع الظلمة وبلغ المبصر الذى تجلّى بضوء ما ادركه ولو ان كلا الفريقين ارخوا اعينهم قليلا وتوسّطوا النظر وقصدوا الحقّ وهجروا طريق العصبية لعلموا ان الافلاطونيّين انما ارادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان،

وانما اضطرّهم الى اطلاق لفظ الخروج ضرورةُ العبارة وضيق اللغة وعدم لفظ يدلّ على اثبات القوى من غير ان يخيّل الخروج الذى للاجسام

١٤٢

الضيـاء الذى يحتاج اليه فى الهواء ولم لا يبصر فى الظلمـة ان كان الذى يخرج من البصر هو ضيـاء، وايضا ان قيل ان الضيـاء الـذى يخرج من البصر يكون ضعيفـا فلم لا يقوى اذا اجتمعت أبصـار كثيرة بالليـل على النظر الى شىء واحـد كمـا نرى ذلك من قوّة الضوء عند اجتماع السرج الكثيرة وان كان نارا فلم لا يحمى ولا يحرق مثـل ما تفعلـه النـار ولم لا ينطفى فى الميـاه كما تنطفى النار ولم ينفـذ الى اسفـل كمـا ينفـذ الى فوق وليس من شـان النـار ان تنفـذ الى الاسفل، وايضـا ان قيـل ان الـذى يخرج من البصر شىء اخر غير هـذه الاشيـاء فلِمَ لا يتلاقى ولا يتصادم عنـد مقابلـة المناظر فيمنع الناظرين المتقابلين عن الادراك النظرى، هـذه ومما اشبههـا من الشناعات التى وقعت لهم عنـد تحريفهم لفظ الخروج عن مقصود القول وجَرْيهم الى الخروج الـذى يقـال فى الاجسام،

ثم ان اصحاب افلاطون لمّا سمعوا اقوال اصحاب ارسطوطاليس فى الابصار وانـه انما يكون بالانفعال حرّفوا هـذه اللفظـة بان قالوا ان الانفعال لا يخلو من تأثُّر واستحالـة وتغيّر فى الكيفيـة وهـذا الانفعال اما ان يكون فى العضو الباصر او فى الجسم المشفّ الـذى بين البصر والمبصر فان كـان فى العضو لزم ان تستحيل الحدقـة فى آن واحد بعينه من الوان بلا نهايـة وذلك محال اذ الاستحالة انمـا تكون لا محالة فى زمان ومن شىء واحـد بعينه الى شىء واحـد بعينـه محدود وان كان يحصل فى بعضه دون بعض لزم ان تكون تلـك الاجزاء مفصّلـة متميّزة وليست كـذلـك وان كان ذلـك الانفعـال يلحق الجسم المشفّ اعنى الهواءَ الذى بين البصر والمبصر لزم ان يكون الموضوع الواحد بالعدد قابلا للضدّين فى وقت واحد معا وذلك محال، هذه وما اشبهها من الشناعات التى اوردوها،

الضدّ فيهما هو اعتقاد النقيض واما افلاطون حيث بيّن ان الاعدل متوسّط بين العدل والجور فانه انما قصد بيان المعانى السياسية ومراتبها لا معاندة الاقاويل فيها وقد ذكر ارسطو فى نيقوماخيا الصغير فى السياسة شبها بما بينه افلاطون فقد تبيّن لمتامّل هذه الاقاويل والناظر فيها بعين النصفة انه لا خلاف بين الرأيين ولا تباين بين الاعتقادين وبالجملة فليس يوجد الى الآن لافلاطون اقاويل يبين فيها المعانى المنطقية التى زعم كثير من الناس ان بينه وبين ارسطوطاليس فيها خلافا وانما يحتجّون على ما يزعمون ببعض اقاويله السياسية والخلقية والالاهية حسب ما ذكرناه ۰

ومن ذلك حال الابصار وكيفيته وما ينسب الى افلاطون من ان رأيه مخالف لرأى ارسطو ان ارسطو يرى ان الابصار انما يكون بانفعال من البصر وافلاطون يرى ان الابصار انما يكون بخروج شىء من البصر وملاقاته المبصر وقد اكثر المفسّرون من الفريقين الخوض فى هذا الباب واوردوا من الحجج والشناعات والالزامات وحرّفوا اقاويل الائمّة عن سننها المقصودة بها وتأوّلوا تاويلات انساغت لهم معها الشناعات وجانبوا طريق الانصاف والحقّ ۰ وذلك ان اصحاب ارسطوطاليس لما سمعوا قول اصحاب افلاطون فى الابصار وانه انما يكون بخروج شىء من البصر قالوا ان الخروج انما يكون للجسم وهذا الجسم الذى زعموا انه يخرج من البصر امّا ان يكون هواءً او ضوأ او نارا وان كان هواءً فان الهواءَ قد يوجد فيما بين البصر والمبصر فما الحاجة الى خروج هواء اخر وان كان ضياءً فان الضياءَ ايضا قد يوجد فى الهواء الذى بين البصر والمبصر فالضياءُ الخارج من البصر فضلٌ لا يحتاج اليه ، وايضا فانه وان كان ضياءً فلِمَ احتيج معه الى الضياء الراكد بين البصر والمبصر ولم لا يغنى هذا الضياءُ الخارج من البصر عن

السماء والعالم مما يوهمهم انها سوالب ليست بسوالب لكنها موجبات معدولة مثل قوله السماء لا خفيف ولا ثقيل وكذلك سائر ما اشبهها اذ الموضوعات فيها موجودة والموجبات المعدولة مهما وقعت فى القياس بحيث لو وقعت هناك سوالب بسيطة كان الضرب غير منتج لا تمنع القياس من ان يكون منتجا ؛

ومن ذلك ايضا ما اتى به ارسطوطاليس فى الفصل الخامس من الكتاب بارى هرمينياس وهو ان الموجبة التى المحمول فيها ضدٌّ من الاضداد فان سالبته اشدّ مضادّة من الموجبة التى المحمول فيها ضدّ ذلك المحمول فان كثيرا من الناس ظنّوا ان افلاطون يخالفه فى هذا الرأى وانه يرى ان الموجبة التى المحمول فيها ضدّ المحمول فى الموجبة الاخرى اشدّ مضادة واحتجّوا على ذلك بكثير من اقاويله السياسية والخلقية منها ما ذكره فى كتاب السياسة ان الاعدل متوسّط بين الجور والعدل وهؤلا فقد ذهب عليهم ما نحاه افلاطون فى كتاب السياسة وما نحاه ارسطوطاليس فى بارى هرمينياس وذلك ان الغرضين المقصودين متباينان فان ارسطو انما بيّن معاندة الاقاويل وانها اشدّ واتمّ معاندة ، والدليل على ذلك ما اورده من الحجج وبيّن ان من الامور ما لا يوجد فيها مضادّة البتّة وليس شئ من الامور الا ويوجد فيها سوالب معاندة له وايضا فان كان واجبا فى غير ما ذكرنا ان يجرى الامر على هذا المثال فقد ترى ان ما قيل فى ذلك صوابٌ وذلك انه قد يجب اما ان يكون اعتقاد النقيض هو الضدّ فى كل موضع واما ان يكون فى موضع من المواضع هذه الا ان الاشياء التى ليس يوجد فيها ضدّ اصلا فان الكذب فيها هو الضدّ المعاند للحقّ ومثال ذلك من ظنّ بانسان انه ليس بانسان فقد ظنّ ظنّا كاذبا فان كان هذان الاعتقادان هما الضدّان فسائر الاعتقادات انما

للآخر وجوديا ورأوا الحدّ الاوسط وكان هو العلّة فى لزوم الحدّ الاوّل للآخر والواصل له به ثم وجدوا حاله نفسه عند الاخر حال الوجود قلوا اذا كان حال الاوسط الذى هو العلّة والسبب فى وصول الاول بالاخر حال الوجود فكيف يجوز ان يكون حال الاول عند الاخر حال الاضطرار وانما سوّغ لهم هذا الاعتقاد لنظرهم فى مجرّد الامور والمعانى وازورارهم عن شرائط المنطق وشرائط المقول على الكلّ ولو علموا وتفكّروا وتامّلوا حال المقول على الكل وشرطه وان معناه هو ان كل ما هو ب وكل ما يكون ب فهو اتمّ لوجدوا ان هو بشرط المقول على الكل بالضرورة ولمّا عرض لهم الشكّ ولما ساغ لهم ما اعتقدوه، وايضا فان القياسات التى ياتون بها عن افلاطون اذا تؤُمّل حقّ التامّل فيها وجدوا اكثرها واردا فى صور القياس المؤتلف من الموجبتين فى الشكل الثانى ومهما نظر فى واحد واحد من مقدّماتها تبيّن وهنُ ما ادّعوه فيها وقد لخّص الاسكندر الافروديسى معنى المقول على الكل وفاصل عن ارسطو فيما ادّعوه وشرحنا نحن اقاويله ايضا عن كتاب انولوطيقا فى هذا الباب وبيّنّا معنى المقول على الكل ولخّصنا امره شافيا وفرقنا فيه بين الضرورى القياسى وبين الضرورى البرهانى بحيث يكون فيه غنية لمن تامّله عن كل ما يورثه لبثا فى هذا الباب فقد ظهر ان الذى ادّعاه ارسطوطاليس فى هذا القياس هو على ما ادّعاه وان افلاطون لا يوجد له قول يصرح فيه بما يخالف قول ارسطو،

ومما اشبه ذلك هو ما ادّعوه على افلاطون انه يستعمل الضرب من القياس فى الشكل الاوّل والثالث الذى المقدّمة الصغرى منه سالبة وقد بيّن ارسطو مرّة فى انولوطيقا انه غير منتج وقد تكلّم المفسّرون فى هذا الشكل وحلّلوه وبيّنوا امره ونحن ايضا شرحنا فى تفاسيرنا وبيّنّا ان الذى اتى به افلاطون فى كتاب السياسة وكذلك ارسطوطاليس فى كتاب

وسلوكه هي باعيانها قول افلاطون وماخذه وسلوكه وذلك محال وشنيع ولكنّا ندّعى انه لا خلاف بينهما فى الاصول والمقاصد على ما بيّنّاه او سنبيّنه بمشيّة الله وحسن توفيقه ؛

ومن ذلك ايضا ما انتحله امونيوس وكثير من الاسكلائيّين وآخرهم ثامسطيوس فيمن يتبعه من ان القياس المختلط من الضرورى والوجودى اذا كانت المقدّمة الكبرى منهما ضرورية كانت النتيجة وجودية لا ضرورية ونسبوا ذلك الى افلاطون وادّعوا انه ياتى بقياسات فى كتبه توجد مقدّماتها الكبرى ضرورية ونتائجها وجودية مثل القياس الذى ياتى به فى كتاب طيماوس حيث يقول الوجود افضل من لاوجود والافضل تشتاقه الطبيعة ابدا ويزعمون ان النتيجة اللازمة لهاتين المقدّمتين وهى ان الطبيعة تشتاق الوجود ليست ضرورية من جهاتٍ منها انه لا ضرورة فى الطبيعة وان الذى فى الطبيعة من الوجود هو الوجود الذى على الاكثر ومنها ان الطبيعة قد تشتاق الى الوجود عند المضاف اللاحق لوجود ما هى اللازمة عنه وزعموا ان المقدّمة الكبرى من هذا القياس ضرورية لقوله ابدا وارسطوطاليس يصرح فى كتاب القياس ان القياس الذى تكون مقدّماته مختلطة من الضرورى ومن الوجودى وتكون الكبرى هى الضرورية فان النتيجة تكون ضرورية وهذا خلاف ظاهر فنقول لولا انه لا يوجد لافلاطون قولٌ يصرح فيه ان امثال هذه النتائج تكون ضرورية او وجودية البتّة وانما ذلك شىء يدّعيه الناظرون ويزعمون انه قد يوجد لافلاطون قياسات على هذا السبيل مثل ما حكيناه عنه لكان بينهما خلاف ظاهر الا ان الذى دعاهم الى هذا الاعتقاد هو قلّة التمييز وخلط صناعة المنطق بالطبيعة وذلك اذ لماهم وجدوا القياس مركّبا من مقدّمتين وثلاثة حدود اوّل واوسط وآخر ووجدوا لزوم الحدّ الاوّل للاوسط ضروريا ولزوم الاوسط

فان المسافة واحدة وبين السالكين خلاف وذلك ان ارسطوطاليس لما رأى ان اقرب الطرق واوثقها فى توفية الحدود هو بطلب ما يخصّ الشىء وما يعمّه مما هى ذاتية له وجوهرية وسائر ما ذكره فى الحرف الذى يتكلّم فيه على توفية الحدود من كتبه فيما بعد الطبيعة وكذلك فى كتاب البرهان وفى كتاب الجدل وفى غير ذلك من المواضع مما يطول ذكره واكثر كلامه لم يخل من قسمة ما وان كان غير مصرح بها فانه حين يفرق بين العامّى والخاصّى وبين الذاتى وغير الذاتى فهو سالك بطبيعته وذهنه وفكره طريق القسمة وانما يصرح ببعض اطرافها ولاجل ذلك لم يطرح طريق القسمة رأسا لكنّه يعدّه من التعاون على اقتضاء اجزاء المحدود والدليل على ذلك قوله فى كتاب القياس فى آخر المقالة الاولى فاما القسمة التى تكون بالاجناس جزء صغير من هذا الماخذ فانه سهل ان يعرف وسائر ما يتلوه وهو لم يعد المعانى التى يرى افلاطون استعمالها حين يقصد الى اعمّ ما يجده مما يشتمل على الشىء المقصود تحديده فيقسمه بفصلين ذاتيّين ثم يقسم كل قسم منهما كذلك وينظر فى اىّ الجزئين يقع المقصود تحديده ثم لا يزال يفعل كذلك الى ان يحصل امر عامّى قريب من المقصود تحديده وفصل يقوّم ذاته ويفرده عمّا يشاركه وهو فى ذلك لا يخلو من تركيب ما حيث يركّب الفصل على الجنس وان لم يقصد ذلك من اوّل الامر فاذًا كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله وان كان ظاهر سلوكه ذلك خلافَ ظاهر سلوكه هذا فالمعانى واحدة وايضا فسواء طلبت جنس الشىء وفصله او طلبت الشىء فى جنسه وفصله فظاهرٌ انه لا خلاف بين الرايين فى الاصل وان كان بين المسلكين خلاف ونحن لا ندّعى انه لا بون بوجه من الوجوه وجهة من الجهات بين الطريقين لانه يلزمنا عند ذلك ان يكون قول ارسطوطاليس وماخذه

اخرى بغير ما تكلّموا به اوّلا وليس ذلك ببديع ولا مستنكر ان مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما كما قد قيل انه لو ارتفع من حيث ومن جهة ما بطلت تلك العلوم والفلسفة ألا ترى ان الشخص الواحد كسقراط مثلا يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هو انسان وتحت الكمّ من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من حيث هو ابيض او فاضل او غير ذلك وفى المضاف من حيث هو اب او ابن وفى الوضع من حيث هو جالس او متّكٍ وكذلك سائر ما اشبهه فالحكيم ارسطوطاليس حيث جعل اولى الجواهر بالتقديم والتفضيل اشخاص الجواهر انما جعل ذلك فى صناعة المنطق وصناعة الكيان حيث راعى احوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذى منه يوخذ جميع المفهومات وبها قوام الكلّىّ المتصوّر واما الحكيم افلاطون فانه حيث جعل اولى الجواهر بالتقديم والتفضيل الكلّيّات فانه انما جعل ذلك كذلك فيما بعد الطبيعة وفى اقاويله الالاهية حيث كان يراعى الموجودات البسيطة الباقية التى لا تستحيل ولا تدثر فلمّا كان بين المقصودين فرق ظاهر وبين الفريقين بون بعيد وبين المبحوث عنهما خلاف فقد صحّ ان هذين الرايين من الحكيمين متّفقان لا اختلاف بينهما اذ الاختلاف انما يكون حاصلا ان حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالاضافة الى مقصود واحد بحكمين مختلفين فلما لم يكن ذلك كذلك فقد اتّضح أن رأييهما يجتمعان على حكم واحد فى تقديم الجواهر وتفضيلها ؞

ومن ذلك ما يظنّ بهما فى امر القسمة والتركيب فى توفية الحدود ان افلاطون يرى ان توفية الحدود انما يكون بطريق القسمة وارسطوطاليس يرى ان توفية الحدود انما يكون بطريق البرهان والتركيب وينبغى ان تعلم ان مثل ذلك مثل الدرج الذى يُدرج عليه وينزل منه

فان المسافة واحدة وبين السالكين خلاف وذلك ان ارسطوطاليس لما رأى ان اقرب الطرق واوثقها فى توفية الحدود هو بطلب ما يخصّ الشىء وما يعمّه مما هى ذاتية له وجوهرية وسائر ما ذكره فى الحرف الذى يتكلّم فيه على توفية الحدود من كتبه فيما بعد الطبيعة وكذلك فى كتاب البرهان وفى كتاب الجدل وفى غير ذلك من المواضع مما يطول ذكره واكثر كلامه لم يخل من قسمة ما وان كان غير مصرح بها فانه حين يفرق بين العامّى والخاصّى وبين الذاتى وغير الذاتى فهو سالك بطبيعته وذهنه وفكره طريق القسمة وانما يصرح ببعض اطرافها ولاجل ذلك لم يطرح طريق القسمة رأسا لكنّه يعدّه من التعاون على اقتضاء اجزاء المحدود والدليل على ذلك قوله فى كتاب القياس فى آخر المقالة الاولى فاما القسمة التى تكون بالاجناس جزء صغير من هذا الماخذ فانه سهل ان يعرف وسائر ما يتلوه وهو لم يعد المعانى التى يرى افلاطون استعمالها حين يقصد الى اعمّ ما يجده مما يشتمل على الشىء المقصود تحديده فيقسمه بفصلين ذاتيّين ثم يقسم كل قسم منهما كذلك وينظر فى اىّ الجزئين يقع المقصود تحديده ثم لا يزال يفعل كذلك الى ان يحصل امر عامّى قريب من المقصود تحديده وفصل يقوّم ذاته ويفرده عمّا يشاركه وهو فى ذلك لا يخلو من تركيب ما حيث يركّب الفصل على الجنس وان لم يقصد ذلك من اوّل الامر فاذًا كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله وان كان ظاهر سلوكه ذلك خلاف ظاهر سلوكه هذا فالمعانى واحدة وايضا فسواء طلبت جنس الشىء وفصله او طلبت الشىء فى جنسه وفصله فظاهر انه لا خلاف بين الرايين فى الاصل وان كان بين المسلكين خلاف ونحن لا ندّعى انه لا بون بوجه من الوجوه وجهة من الجهات بين الطريقين لانه يلزمنا عند ذلك ان يكون قول ارسطوطاليس وماخذه

اخرى بغير ما تكلّموا بـه اوّلا وليس ذلك ببديـع ولا مستنكر اذ مـدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما كما قـد قيل انه لو ارتفع من حيث ومن جهـة ما بطلت تلك العلوم والفلسفة ألا تـرى ان الشخص الواحـد كسقراط مثـلا يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هـو انسان وتحت الكمّ من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من حيث هـو ابيض او فاضل او غيـر ذلك وفى المضاف من حيث هو اب او ابن وفى الوضع من حيث هـو جـالس او متّكٍ وكذلك سـائـر ما اشبـهـه فالحكيـم ارسطوطاليس حيث جعل اولى الجواهر بالتقديم والتفضيل اشخاص الجواهر انما جعل ذلك فى صناعـة المنطق وصناعـة الكيان حيث راعى احـوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذى منه يوخذ جميع المفهومات وبـهـا قـوام الكلّىّ المتصوّر واما الحكيـم افلاطـون فانه حيث جعـل اولى الجواهر بالتقديم والتفضيل الكلّيّات فانه انما جعل ذلك كذلك فيما بعد الطبيعة وفى اقاويله الالاهيـة حيث كان يـراعى الموجودات البسيطـة الباقية التى لا تستحيل ولا تدثر فلمّا كان بين المقصودين فرق ظاهـر وبين الفريقين بون بعيـد وبين المبحوث عنهما خلاف فقـد صحّ ان هذين الرايين من الحكيمين متّفقـان لا اختلاف بينهمـا اذ الاختلاف انما يكون حاصلا ان حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالاضافة الى مقصود واحد بحكمين مختلفين فـلمـا لم يكن ذلك كذلك فقد اتّضح ان رأييهمـا يجتمعان على حكم واحد فى تقديم الجواهر وتفضيلها ٭

ومن ذلك ما يظنّ بهمـا فى امـر القسمة والتركيب فى توفية الحدود ان افـلاطون يـرى ان تـوفيـة الحدود انما يـكـون بـطـريق القسمة وارسطوطاليس يرى ان توفية الحدود انما يكون بطريق البرهان والتركيب وينبغى ان تعلم ان مثل ذلك مثل الدرج الذى يُدرج عليه وينزل منه

ومن ذلك النظم والترتيب والرسم الذى فى كتبه العلمية حيث تظنّ ان ذلك طباع له لا يمكنه التحوّل عنه فاذا تؤمّل رسائله وُجد كلامه فيها منشأ ومنظوما على رسوم وترتيبات مخالفة لما فى تلك الكتب وتكفينا رسالته المعروفة الى افلاطون فى جواب ما كان افلاطون كتب اليه به يعاتبه على تاليفه الكتب وترتيبه العلوم واخراجها فى تاليفاته الكاملة المستقصاة فانه يصرح فى هذه الرسالة الى افلاطون ويقول انى وان دوّنت هذه العلوم والحكم المضمونة بها فقد رتّبتها ترتيبا لا يخلص اليها الا اهلها وعبرتُ عنها بعبارات لا يحيط الا بنوها فقد ظهر مما وصفناه ان الذى سبق الى الاوهام من التباين فى المسلكين فى امرٍ يشتمل عليه حُكمان ظاهران متخالفان يجمعهما مقصود واحد ء

ومن ذلك ايضا امر الجواهر وان التى منها اقدم عند ارسطوطاليس غيرُ التى منها اقدم عند افلاطون فان اكثر الناظرين فى كتبهما يحكمون بخلاف بين رايَيْهما فى هذا الباب والذى حداهم الى هذا الحكم وهذا الظنّ هو ما وجدوا من اقاويل افلاطون فى كثير من كتبه مثل كتاب طيماوس وكتاب بوليطيا الصغير دلالة على ان افضل الجواهر واقدمها واشرفها هى القريبةُ من العقل والنفس البعيدةُ عن الحسّ والوجود الكيانى ثم وجدوا كثيرا من اقاويل ارسطوطاليس فى كتبه مثل كتابه فى المقولات وكتابه فى القياسات الشرطية يصرح بانّ اولى الجواهر بالتفضيل والتقديم الجواهر الأُوَل التى هى الاشخاص فلمّا وجدوا هذه الاقاويل على ما ذكرناه من التفاوت والتباين لم يشكّوا فى انّ بين الاعتقادين خلافا والامرُ كذلك لانّ من مذهب الحكماء والفلاسفة ان يفرقوا بين الاقاويل والقضايا فى الصناعات المختلفة فيتكلّمون على الشىء الواحد فى صناعة بحسب مقتضى تلك الصناعة ثم يتكلّمون على ذلك الشىء بعينه فى صناعة

بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية فلما خشى على نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه وتعسُّر وقوفه عليه حيث استغزر علمه وحكمته وتبسّط فيها فاختار الرموز والالغاز قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذى لا يطّلع عليه الا المستحقون لها والمستوجبون للاحاطة بها طلبا وبحثا وتنقيرا واجتهادا واما ارسطوطاليس فكان مذهبه الايضاح والتدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك وهذان سبيلان على ظاهر الامر متباينان غير ان الباحث عن علوم ارسطوطاليس والدارس لكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه فى وجوه الاغلاق والتعمية والتعقيد مع ما يظهره من قصد البيان والايضاح ، من ذلك ما يوجد فى اقاويله من حذف المقدّمة الضرورية من كثير من القياسات الطبيعية والالاهية والخلقية التى اوردها مما دلّ على مواضعها المفسّرون لها ومن ذلك حذف كثير من المشائخ وحذف الواحد من كل زوجين والاقتصار على الواحد منهما مثل قوله فى رسالته الى الاسكندر فى سياسات المدن الجزئية من آثر اختيار العدل فى التعاون المدنى فخليق ان يميّزه مدبّر المدينة فى العقوبة وتمام هذا القول هكذا من آثر اختيار العدل على الجور فخليق ان يميّزه مدبّر المدينة فى العقوبة والثواب يعنى ان من آثر العدل فخليق ان يثاب كما ان من آثر الجور فخليق ان يعاقب ؞

ومن ذلك ذكره لمقدّمتى قياس ما واتباعهما نتيجةَ قياس اخر وذكره لمقدّمتى قياس واتباعه نتيجة لوازم تلك المقدّمات مثل ما فعله فى كتاب القياس عند ذكر اجزاء الجواهر انها جواهر ومن ذلك اشباعه القول فى تعديد جزئيات الشىء الواضح ليرى من نفسه البلاغ والجهد فى الاستيفاء ثم تجاوزه عن الغامض من غير اشباع فى القول ولا توفيته فى الخطّ ؞

كثير من الاملاك وتزوّج واولد وتوزّر للملك الاسكندر وحوى من الاسباب الدنيوية ما لا يخفى على من اعتنى بدرس كتب اخبار المتقدّمين فظاهر هذا الشان يوجب الظنّ بانّ بين الاعتقادين خلافا فى امر الدارَيْن وليس الامر كذلك فى الحقيقة فان افلاطون هو الذى دوّن السياسات وهذّبها وبيّن السِيَر العادلة والعشرة الانسية المدنية وابان عن فضائلها واظهر الفساد العارض لافعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيها ومقالاته فيما ذكرناه مشهورة يتدارسها الامم المختلفة من لدن زمانه الى عصرنا هذا غيرَ انه لما رأى امر النفس وتقويمها اوّل ما يبتدئ به الانسان حتى اذا احكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها الى تقويم غيرها ثم لم يجد فى نفسه من القوّة ما يمكنه الفراغ مما يهمّه من امرها افنى ايّامه فى اهمّ الواجبات عليه عازما على انه متى فرغ من الاهمّ الاولى اقبل على الاقرب الادنى حسب ما اوصى به فى مقالاته فى السياسات والاخلاق وان ارسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه افلاطون فى اقاويله ورسائله السياسية ثم لما رجع الى امر نفسه خاصّة احسّ منها بقوّة ورحب ذراع وسعة صدر وتوسع اخلاق وكمال امكنه معها تقويمها والتفرّغ للتعاون والاستمتاع بكثير من الاسباب المدنية فمن تامّل هذه الاحوال علم انه لم يكن بين الرأيين والاعتقادين خلاف وان التباين الواقع لهما كان سببه نقص فى القوى الطبيعية فى احدهما وزيادة فيها فى الاخر فلا غير على حسب ما لا يخلو منه كل الاثنين من اشخاص الناس اذ الاكثرون قد يعلمون ما هو آثر واصوب واولى غير انهم لا يطيقونه ولا يقدرون عليه وربما اطاقوا البعض وعجزوا عن البعض ،

ومن ذلك ايضا تبايُن مذهبهما فى تدوين العلوم وتاليف الكتب وذلك ان افلاطون كان يمنع فى قديم الايّام عن تدوين العلوم وابداع

واذا كان هذا هكذا فقد بقى ان يكون فى معرفة الظانّين بهما ان بينهما خلافا فى الاصول تقصير وينبغى ان تعلم انّ ما من ظنّ يخطأ او سبب يغلط الّا وله داعٍ اليه وباعث عليه ونحن نبيّن فى هذه المواضع بعض الاسباب الداعية الى الظنّ بانّ بين الحكيمين خلافا فى الاصول ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأييهما ء

اعلم ان مما هو متأكّد فى الطبائع بحيث لا تقلع عنه ولا يمكن خلوّها عنه والتبرّأ منه فى العلوم والاراء والاعتقادات وفى اسباب النواميس والشرائع وكذلك فى المعاشرات المدنية والمعائش هو الحكم بالكلّ عند استقراء الجزئيات اما فى الطبيعيات فمثل حكمنا بان كل حجر يرسب فى الماء ولعلّ بعض الاحجار يطفو وان كل نبات محترق بالنار ولعلّ بعضها لا يحترق بالنار وان جرم الكلّ متناهٍ ولعلّه غير متناه وفى الشرعيات مثل ان كل من شوهد فعل الخير منه على اكثر الاحوال فهو عدل صادق الشهادة فى كثير من اشياء من غير ان يشاهد جميع احواله وفى المعاشرات مثل السكون والطمانينة اللتين حدّهما فى انفسنا محدود انما منه استدلالات من غير ان يشاهد فى جميع احواله ولما كان امر هذه القضيّة على ما وصفناه من استحكامه واستيلائه على الطبائع ثم وجد افلاطون وارسطوطاليس وبينهما فى السيَر والافعال وكثير من الاقوال خلاف ظاهر فكيف يضبط الوهم معهما بتوهّم وتحكّم بالخلاف الكلّيّ بينهما مع سوق الوهم الى القول والفعل جميعا تابعين للاعتقاد ولا سيّما حيث لا مراء فيه ولا احتشام مع تمادى المدّة ء

ثم من افعالهما المباينة وسيرهما المختلفة تخلّى افلاطون من كثير الاسباب الدُنيوية ورفضه لها وتحذيره فى كثير من اقاويله عنها وايثاره تجنّبها وملابسة ارسطوطاليس لما كان يهجر افلاطون حتى استولى على

كان ذلك كذلك فالحدّ الذى قيل فى الفلسفة انها العلم بالموجودات بما هى موجودة حدّ صحيح يبين عن ذات المحدود ويدلّ على ماهيته ء

فأمّا ان يكون رأى الجميع او الاكثرين واعتقادهم فى هذين الحكيمين انهما المنظوران والامامان المبرّزان فى هذه الصناعة سخيفا مدخولا فذلك بعيد عن قبول العقل ايّاه وانعانه له اذ الموجود يشهد بضدّه لأنّا نعلم يقينا انه ليس شىء من الحجج اقوى وانفع واحكم من شهادات المعارف المختلفة بالشىء الواحد واجتماع الاراء الكثيرة اذ العقل عند الجميع حجّة ولاجل ان ذا العقل ربّما يخيّل اليه الشىء بعد الشىء على خلاف ما هو عليه من جهة تشابه العلامات المستدلّ بها على حال الشىء احتيج الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فمهما اجتمعت فلا حجّة اقوى ولا يقين احكم من ذلك ثم لا يغرّنّك وجود أُناس كثيرة على اراء مدخولة فانّ الجماعة المقلّدين لرأى واحد المدّعين لامام يؤمّهم فيما اجتمعوا عليه بمنزلة عقل واحد والعقل الواحد ربّما يخطأ فى الشىء الواحد حسب ما ذكرنا لا سيّما اذا لم يتدبّر الراى الذى يعتقده مرارا ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة وان حسن الظنّ بالشىء او الاهمال فى البحث قد يغطى ويعمى ويخيّل واما العقول المختلفة اذا اتّفقت بعد تأمُّل منها وتدرُّب وبحث وتنقير ومعاندة وتبكيت واثارة الاماكن المتقابلة فلا شىء اصحُّ مما اعتقدته وشهدت به واتّفقت عليه ونحن نجد الالسنة المختلفة متّفقة بتقديم هذين الحكيمين وفى التفلسف بهما تضرب الامثال واليهما يساق الاعتبار وعندهما يتناهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات العجيبة والغوص فى المعانى الدقيقة المؤدّية فى كل شىء الى المحض والحقيقة ء

عنه مطابقا ثم كان بين قول هذين الحكيمين فى كثير من انواع الفلسفة خلاف لم يخلُ الامر فيه من احدى ثلاث خلال امّا ان يكون هذا الحدُّ المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح واما ان يكون راى الجميع او الاكثرين واعتقادهم فى تفلسُف هذين الرجلين سخيفا ومدخولا واما ان يكون فى معرفة الظانّين فيهما بانّ بينهما خلافا فى هذه الاصول تقصير ،

والحدُّ الصحيح مطابق لصناعة الفلسفة وذلك يتبيّن من استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات العلوم وموادّها لا تخلو من ان تكون اما الاهية واما طبيعية واما منطقية واما رياضية او سياسية وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى أنه لا يوجد شىء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية ، وطريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه وهو الذى يؤثر الحكيم افلاطون فان المقسّم يروم ان لا يشذّ عنه شىء موجود من الموجودات ولو لم يسلكها افلاطون لما كان للحكيم ارسطاطاليس يتصدّى لسلوكها غيرَ انه لما وجد افلاطون قد احكمها وبيّنها واتقنها واوضحها اهتمّ ارسطاطاليس باحتمال الكدّ واعمال الجهد فى انشاء طريق القياس وشرع فى بيانه وتهذيبه ليستعمل القياس والبرهان فى جزء جزء مما توجبه القسمة ليكون كالتابع والمتمّم والمساعد والناصح ، ومن تدرّب فى علم المنطق واحكم علم الآداب الخلقية ثم شرع فى الطبيعيات والالاهيات ودرس كتب هذين الحكيمين يتبيّن له مصداق ما اقوله حيث يجدهما قد قصدا تدوين العلوم بموجودات العالم واجتهدا فى ايضاح احوالها على ما هى عليه من غير قصد منهما لاختراع واغراب وابداع وزخرفة وتشويق بل لتوفية كل منهما قسطه ونصيبه بحسب الوسع والطاقة واذا

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين افلاطون الالاهى وارسطوطاليس للشيخ الامام الملقب بالمعلّم الثانى ابى نصر الفارابى رحمة الله عليه ،

الحمد لواهب العقل ومبدعه ومصوّر الكلّ ومخترعه كفى إحسانه القديم وإفضاله والصلاة على سيّد الانبياء محمّد وآله ،

امّا بعد فانّى لما رأيت اكثر اهل زماننا قد تخاضّوا وتنازعوا فى حدوث العالم وقِدَمه وادّعوا ان بين الحكيمين المقدّمين المبرّزين اختلافا فى اثبات المبدِع الاوّل وفى وجود الاسباب منه وفى امر النفس والعقل وفى المجازاة على الافعال خيرها وشرّها وفى كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية اردتُ فى مقالتى هذه ان اشرع فى الجمع بين رأييهما والابانة عمّا يدلّ عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتّفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشكّ والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما وابين مواضع الظنون ومداخل الشكوك فى مقالاتهما لان ذلك من اهمّ ما يُقصد ببيانه وانفع ما يراد شرحه وايضاحه ،

انّ الفلسفة حدّها وماهيّتها انها العلم بالموجودات بما هى موجودة وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسفة ومنشئان لاوائلها واصولها ومتمّمان لاواخرها وفروعها وعليهما المعوَّل فى قليلها وكثيرها واليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما فى كل فنّ انما هو الاصل المعتمد عليه لخلوّه من الشوائب والكدر بذلك نطقت الالسن وشهدت العقول ان لم يكن من الكافّة فمن الاكثرين من ذوى الالباب الناصعة والعقول الصافية ، ولما كان القول والاعتقاد انما يكون صادقا متى كان للموجود المعبَّر

فهرست الرسالات الفارابية الموجودة فى هذا الكتاب

الثمرة المرضية

في بعض الرسالات الفارابية